Luther Jahrbuch 1957

VIVAM ET NARRABO OPERA DOMINI + NON MORIAR SED

PACIFIC SCHOOL OF RELIGIONS
CONS AD 1893
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lutherjahrbuch0024unse

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXIV 1957

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Luther-Jahrbuch

1957

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Professor D. Franz Lau

Markkleeberg bei Leipzig

Jahrgang XXIV 1957

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Lutherisches Verlagshaus Berlin

72031

BX
8009
L973
V.24
1957

Verlag: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald
Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1
Buchbinderei: Ladstetter & Co G.m.b.H., Hamburg

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort VI

Ragnar Bring, Professor D. Dr., Lund:
Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Oekumene 1

Paul Althaus, Professor D., Erlangen:
Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik 40

Hans Liermann, Professor D. Dr., Erlangen:
Der unjuristische Luther 69

Heinz-Otto Burger, Professor Dr., Erlangen:
Luther als Ereignis der Literaturgeschichte 86

Martin Schmidt, Professor D., DD, Berlin:
Spener und Luther 102

Buchbesprechungen 130

Luther-Bibliographie 1940—1953 141

Luther-Bibliographie 1954 156

Wenn die Luther-Gesellschaft sich entschlossen hat, für das Jahr 1957 ein Luther-Jahrbuch erscheinen zu lassen, so bedeutet das keinen *Neuanfang*, sondern einen *Wiederanfang*. Von 1919—1941 ist Jahr für Jahr ein Luther-Jahrbuch herausgekommen. 15 Jahre lang hat das Erscheinen der Luther-Jahrbücher dann ausgesetzt. Nunmehr soll die alte Arbeit ihren Fortgang nehmen.

Daß keine Luther-Jahrbücher für 1942 und die anschließenden Jahre erscheinen konnten, ist verständlich und bedarf keiner Begründung. Die Gründe dafür, daß erst 12 Jahre nach Kriegsende der erste neue Band der Reihe erscheint, ausführlich zu erörtern, hätte keinen großen Sinn. Für einen sehr ernsten und sachlichen Grund wird Verständnis vorhanden sein: Das Luther-Jahrbuch hatte seinerzeit ein Lebensrecht und eine Aufgabe deshalb, weil es eine blühende deutsche Lutherforschung gab. Es hat sich nie eng lediglich auf die *deutsche* Lutherforschung beziehen wollen, aber es war doch vor allem dazu da, alle an Luther und seiner Theologie in Deutschland Interessierten über die Lutherforschung, und zwar speziell doch die deutsche, auf dem Laufenden zu halten. Der entsetzliche zweite Weltkrieg hat nicht nur das Luther-Jahrbuch lahmgelegt, sondern ist auch und vor allem von einschneidendem Einfluß auf die deutsche Lutherforschung gewesen. Eine Reihe von Lutherforschern, die vorher noch in der Arbeit standen, befanden sich nach Kriegsende nicht mehr unter den Lebenden oder gingen kurz nachher heim. Die ganzen Jahre des Krieges und noch ein Stück weiter waren nicht dazu angetan, lebhaft und unbeschwert sich Lutherstudien zu widmen. Es mußte sich erst zeigen, ob und wie rasch die deutsche Lutherforschung nach der großen Katastrophe wieder in Gang kommen würde, so daß ein Organ zur laufenden Berichterstattung über sie notwendig wurde. Das Zögern mit dem Wiedererscheinenlassen der Luther-Jahrbücher entsprang auch sachlicher Verantwortung und einer durch die tatsächliche Lage gebotenen Zurückhaltung.

Wenn ein Wiederanfang gemacht wird, nicht ein völliger Neuanfang, so besteht keine volle Gestaltungsfreiheit, sondern ist für die Gestaltung Wesentliches vorgegeben. Es versteht sich für den neuen Herausgeber, den die Luther-Gesellschaft bestellt hat, von selbst, daß er zunächst einmal die Tradition der Luther-Jahrbücher

fortzuführen hat. Es bleibt rein äußerlich dabei, daß jedes Jahrbuch eine Reihe von wissenschaftlichen Aufsätzen bringt. Es schließen sich an Besprechungen von bedeutsamen Neuerscheinungen aus der Lutherforschung. Schließlich wird die Bibliographie exakt über alles das berichten, was in- und außerhalb Deutschlands an Lutherliteratur erschienen ist. Das Gesagte bedeutet freilich nicht, daß sich zukünftige Aufgaben und Situationen nicht doch auf die Gestaltung der Luther-Jahrbücher auswirken könnten und daß Anregungen in der Richtung gar nicht beachtet werden sollten. Im Gegenteil!

Am leichtesten war die Aufgabe zu lösen, eine Reihe wissenschaftlicher Aufsätze für das Luther-Jahrbuch 1957 zu erhalten. Da zeigte es sich, daß die Luther-Gesellschaft nicht umsonst schon vor einer Reihe von Jahren mit ihrer Arbeit wieder begonnen hatte. Die Aufsätze von Paul Althaus, Hans Liermann und Heinz-Otto Burger sind herausgewachsen aus Vorträgen, die bei Luther-Gesellschafts-Tagungen gehalten worden sind. Der Herausgeber hofft sehr, daß er in den kommenden Jahren viele Lutherforscher aus Deutschland und anderen Ländern mit Erfolg auf ihre Mitarbeit hin wird ansprechen dürfen. Er wird auch dankbar sein für Angebote, die ihm gemacht werden.

Sehr viel schwieriger war es, den Besprechungsteil zu gestalten. Es sei rückhaltlos offen gesagt, daß das, was herausgekommen ist, im wesentlichen als ein Ergebnis des Zufalles angesehen werden muß. Natürlich ist überlegt worden, welche wichtigsten Bucherscheinungen aus der beträchtlichen Zahl der wichtigen Veröffentlichungen auszuwählen wären. Aber es haben dann Gesichtspunkte mitspielen müssen wie der, für welches Buch gleich ein geeigneter Rezensent zu gewinnen war usw. Es wird sehr darum gebeten, hinter der Auswahl keinen Wertmaßstab zu suchen, vor allem nicht so, daß die Tatsache, daß ein bestimmtes Buch nicht besprochen wird, verstanden wird als Ausdruck eines negativen Urteils über seine Bedeutung. Sicherlich wird es auch in Zukunft nicht immer ganz leicht sein, auszuwählen und auszuscheiden. Der Herausgeber strebt sehr danach, den Besprechungsteil so zu gestalten, daß einerseits nicht zu viel und dann zu kurze und darum wenig sagende Rezensionen erscheinen, daß andererseits aber eine die Schwerpunkte markierende umfassende Übersicht über die Lutherforschung eines Jahres geboten wird. Daß das Ziel diesmal noch in keiner Weise erreicht ist, liegt an der großen Lücke, und niemand weiß es besser als der Herausgeber selbst.

Im Gegensatz zu früheren Luther-Jahrbüchern enthält dieser Band *zwei* Bibliographien, die nach verschiedenen Grundsätzen gearbeitet sind. Die Übersichtsbibliographie für 1940—1953 mußte stark auswählen, die Bibliographie für 1954 ist mit dem Ziel der Vollständigkeit hergestellt worden. Damit, daß Lücken da

sind, muß trotzdem gerechnet werden. Sie lassen sich in einem kommenden Band nachträglich füllen. Das Ziel der Vollständigkeit wird künftig am leichtesten erreicht, wenn die über Luther Arbeitenden die Güte haben, ihrerseits dem Herausgeber unmittelbare Hinweise zu geben, und wenn namentlich noch mehr Gelehrte aus dem Ausland sich zur laufenden Mitarbeit bereit erklären. Eine *absolute* Vollständigkeit darf allerdings wohl gar nicht erstrebt werden. Ganz populäre Luteraufsätze, nichtssagende Rezensionen in Zeitschriften nichtwissenschaftlichen Charakters usw. muß der Herausgeber sich vorbehalten zu übergehen.

Ob die neuen Luther-Jahrbücher für die Lutherforschung selber etwas bedeuten und ob sie zu einem Spiegel der Lutherforschung werden, der ein Bild von ihrem Leben und ihren Fortschritten gibt, wird die Zukunft erweisen. Der Herausgeber, der für das ihm von der Luther-Gesellschaft geschenkte Vertrauen zu danken hat, kann von denen, die mitarbeitend in der Lutherforschung stehen, sich jetzt nur ihr Vertrauen erbitten, Vertrauen in die Ehrlichkeit seines Bemühens, jedes Jahr etwas Geschlossenes und Wesentliches zu bieten und in Besprechungsteil und Bibliographie so sorgsam wie möglich den Fortschritt der Lutherforschung zu Buche zu bringen. Je freundlicher und bereitwilliger die Mitarbeit anderer sein wird und je größer der Kreis, der sich mitverantwortlich wissen möchte, um so leichter wird es werden, vom Wollen zum Vollbringen zu kommen.

Daß ein Neuanfang, der Tradition zu wahren hat, der aber auch offen sein muß für Neues, nur getan werden kann in einer von Phil. 1,6 bestimmten Haltung, soll am Schluß doch noch ausdrücklich ausgesprochen werden.

Franz Lau

Markkleeberg bei Leipzig, im August 1956

Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium

als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene

Von Ragnar Bring, Lund

Es herrscht in unserer Zeit ein offenkundiger ökumenischer Eifer. So wenig ein Volk auf die Dauer in einer gänzlichen Isolierung leben kann, ohne das Bedürfnis nach einem positiven Verhältnis zu den Nachbarvölkern zu empfinden, so wenig kann eine kirchliche Gemeinschaft sich gänzlich auf sich selbst beschränken, ohne die Gefahren und Irrwege dieser Isolierung zu erkennen. Dazu kommt das Gefühl, daß es etwas Unwürdiges ist, daß jene Kirche, die sich die Kirche Christi nennt, zerrissen ist.

Die Zerrissenheit der Kirche hat in der Praxis auch ein Gegeneinander der verschiedenen theologischen Strömungen zur Folge. Denn auch dort, wo die Theologie damit begonnen hat, ihre eigene Aufgabe als das wissenschaftliche Verständnis der in der Heiligen Schrift gegebenen Botschaft anzusehn und sich also prinzipiell von einer Abhängigkeit von kirchlichen Autoritäten freigemacht hat, bewirken ja die verschiedenen Traditionen der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften immer noch, daß auch das Verständnis des Christentums verschiedenes Gepräge trägt. An und für sich braucht eine Differenz der Gesichtspunkte, unter denen das Evangelium verstanden wird, noch keine Schwachheit zu bedeuten. Die Verschiedenartigkeit ist natürlich, besonders mit Rücksicht darauf, daß ja das Christentum eine sehr komplizierte Größe darstellt. Daß die christliche Theologie so verschiedenartige Formen besitzt, hängt damit zusammen, daß sie selbst einen Ausdruck der lebendigen Größe bildet, die Christentum heißt. Und von einem theologisch-wissenschaftlichen Aspekt her gesehen kann es ja nur einen Vorteil bedeuten, wenn man von Anfang an eine Einheit abweist, die von dem Beschluß einer kirchlichen Autorität abhängt und die eine freie Erforschung der Bedeutung des geschichtlich gegebenen Christentums verhindern oder beschränken will. Eine Einheit, welche Gewalt über die Gewissen besäße, würde stets bedeuten, daß die Führung dieser Einheit nicht zu einer Repräsentation der christlichen Wahrheit, sondern menschlicher Lehren geworden ist. Aber innerhalb der einzelnen Konfession besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß eine Kirchenleitung oder eine kirchliche Richtung über die Theologie bestimmen will. Auch

in dieser Situation muß sich die Theologie ihre Freiheit bewahren, denn auch die innerhalb einer Konfession gleichgeschaltete Theologie vermag auf die Dauer der christlichen Wahrheit keinen Ausdruck zu verleihen. So kann es scheinen, als ob die Theologie eine ständige Gefahrenquelle darstellt, aus der sich die kirchlichen Spaltungen ergeben. Dennoch ist die Arbeit der Theologie im tiefsten Sinne ein einendes und verbindendes Element. Dies hängt mit ihrem Bestreben zusammen, tiefer in die Wahrheit des Evangeliums einzudringen und den Gehalt des biblischen Zeugnisses klarer auszudrücken. Dadurch gestaltet sich das Verhältnis zu den anderen Kirchen wie ein Gespräch, in dem die von der einen kirchlichen Gemeinschaft dargelegten Gesichtspunkte das Glaubensverständnis der anderen Kirchen bereichern und vertiefen können. Damit ist bereits gesagt, daß eine rechte Ökumene nicht in einem Kompromiß bestehen kann. Einen Kompromiß gibt es zwischen verschiedenen Machtgruppen und Machtinteressen. Wo es jedoch um die Wahrheit geht, kann niemals ein Kompromiß geschlossen werden. Dies gilt sowohl für eine geschichtliche Wahrheit als auch für eine Wahrheit, die in einem existentiellen Verhältnis ihren Ausdruck findet.

Aus diesem Grunde muß der Weg zur Einheit der verschiedenen Konfessionen notwendig zu einem langen Weg werden. Sofern eine konfessionelle Richtung überzeugt ist, eine unveräußerliche Seite der christlichen Wahrheit zu vertreten, wäre es ein Verrat, diese Wahrheit im Zeichen des Kompromisses dahinzugeben. Als die ökumenische Bewegung noch in den Kinderschuhen steckte, spielte man gerne mit dem Gedanken, daß ein Kompromiß die Kirchen einen könne. Dieses Ziel sollte dadurch erreicht werden, daß man die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie beiseite schob, nicht aber dadurch, daß man ihr entscheidende Bedeutung für die Verwirklichung der ökumenischen Aufgaben zuerkannte. Es ist inzwischen jedoch immer deutlicher geworden, daß gerade die theologische Arbeit der einzig mögliche Weg zur Einheit ist. Die Einheit, die erreicht werden muß, kann jedoch nicht darin bestehen, daß man das, was verschieden geprägte Formen theologischen Denkens erarbeitet haben, dahingibt. Vielmehr muß die Einheit dadurch gewonnen werden, daß der eine so tief in die Wahrheit des Evangeliums eindringt und diese Wahrheit so klar ausdrückt, daß der andere diese Ausdrucksform versteht und in ihr etwas von dem wiedererkennt, wofür er selbst andere Ausdrücke gebraucht und was er von anderen Ausgangspunkten her selbst als wesentlich für das Christentum erkannt hat.

Die ökumenische Arbeit muß somit die Form einer Diskussion zwischen verschiedenen theologischen Anschauungen annehmen. In einem solchen Gespräch wird vorausgesetzt, daß sich jeder einzelne unter die von ihm selbst als Wahr-

heit erkannte neue Einsicht beugen kann. Was der eine als theologische Auffassung über die geschichtliche oder aktuelle Bedeutung des Christentums darlegt, kann faktisch einen Gewinn für den anderen bedeuten, der dadurch zu einer Überprüfung seiner eigenen Grundlagen und zu einem tieferen Verständnis der Gesichtspunkte getrieben wird, die eine Theologie enthält, die in einer anderen äußeren Gestalt und Ausrichtung auftritt als die eigene konfessionell bestimmte Auffassung.

Hinsichtlich der lutherischen Theologie kann gesagt werden, daß ihre Stärke zutiefst in dem Glaubensverständnis liegt, dessen grundlegende Gedanken während der Reformationszeit geprägt worden sind. Die Form, unter der dieses Verständnis dargestellt worden ist, ist in der Regel die Lehre vom Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium gewesen.

Zwei miteinander verbundene Fragenkomplexe werden hier berührt. Der eine behandelt die Art der Wahrheit, in der das Bekenntnis begründet ist, und den rechten Weg zu einer Verständigung mit jenen theologischen Anschauungen, die anderen Konfessionen zugehören. Der andere Fragenkomplex gilt dem Herzpunkt der lutherischen Theologie: der Frage nach Gesetz und Evangelium. In welcher Gestalt und in welchem Verständnis dieser beiden Fragenkomplexe wird etwas Unveräußerliches vertreten, etwas, das gerade im Interesse anderer kirchlicher Gemeinschaften nicht aufgegeben, sondern ihnen als eine sie bereichernde Gabe mitgeteilt werden soll?

Wir wenden uns zunächst dem ersten Fragenkomplex zu und lassen uns von ihm später zu dem zweiten hinüberleiten.

I.

Um die Frage der richtigen Verhaltungsweise der lutherischen Theologie zu beleuchten, nehmen wir zunächst Bezug auf die Reformation selbst und auf den Bruch mit der damaligen kirchlichen Einheit, den die Reformation mit sich brachte. Als Beispiel wählen wir jetzt die Situation, die auf dem Reichstag zu Augsburg gegeben war mit dem Augenblick, da am 25. Juni 1530 die Augustana überreicht wurde, also die Umstände, unter denen die Apologie des Augsburger Bekenntnisses erstmalig entstand[1]. Und wir möchten hier besonders hinweisen auf die Stellung, die Kaiser Karl V. und seine ratgebenden Fürsten und Theologen einnahmen. Wir brauchen hier wohl kaum an die Situation zu erinnern, die mit der Verlesung des katholischen Angriffs auf die Augustana, der Confutatio pontifica, entstand. Wor-

[1] Für Schweden hat H. Pleijel diese Situation in einem Buch über die lutherischen Bekenntnisschriften schön dargestellt.

auf wir hier hinweisen wollen, ist die Einstellung der katholischen Fürsten. Diese, so könnte man vielleicht sagen, vertraten eine Einstellung, die — in unserer Sprache und mit einem bewußten Anachronismus ausgedrückt — in gewisser Weise „oekumenisch" genannt werden kann, hier aber jedenfalls in *der* Bedeutung des Wortes Oekumene, die, wie gesagt, vom lutherischen Standpunkt aus unannehmbar ist. Die katholischen Fürsten betonten, daß *sie* von dem rechten christlichen Glauben nicht abwichen und von den Protestanten eine Meinung vertraten, die sie den Katholiken im Blick auf die Verhandlungen unmöglich gleichstellen könne. Doch betonten die erwähnten Fürsten ihre Bereitwilligkeit zum Einvernehmen und zur Verhandlung und unterstützten den Plan für ein Konzil.

Man könnte also wirklich sagen, daß auf katholischer Seite wenigstens teilweise eine Bereitschaft zu gegenseitigem Einvernehmen vorhanden war, wenn auch andererseits der Wunsch deutlich wurde, die Protestanten ohne weiteres niederzuschlagen. Das hier für uns Entscheidende ist nun aber nicht die *Motivierung* jener erwähnten Bereitschaft zu gegenseitigem Einvernehmen — diese kann politische Ursachen gehabt haben. Für uns geht es hier nicht um die Motivierung, sondern um die Tatsache dieser Bereitschaft als solcher. Man hat zuweilen die Frage diskutiert, inwieweit man in Rom verstand, was die Reformation eigentlich bedeutete. Es liegt nahe zu glauben, daß man für die Wittenberger Reformation überhaupt kein Verständnis hatte. Dagegen aber läßt sich einwenden, daß die von Rom getroffenen Maßnahmen ja zeigen, daß man die ungeheure kirchenpolitische Tragweite der ganzen Sache erkannte und dementsprechend handelte. Und doch: In einer Hinsicht verstand man *nie,* was die Reformation bedeutete. Man verstand nicht, daß man eine Wahrheit entdeckt hatte, die nicht mehr zu verbergen war, eine Wahrheit, die gerade den Kern der Auffassung und Praxis des Christentums berührte. Man konnte ja, wie gesagt, in gewissen katholischen Kreisen nach Verständnis suchen. Und wie wir ja wissen, kam Melanchthon protestantischerseits dem Einigungsbestreben so weit entgegen, daß ihm dies den Tadel Luthers und seiner Anhänger eintrug, die nicht bereit waren, ihm in allen seinen Ausgleichsversuchen zu folgen. Das Entscheidende hier lag aber nicht in der Frage nach der Basis für einen Vergleich. Die Frage galt etwas weit Wichtigerem: der Wahrheit selbst nämlich, der Wahrheit des Wortes und des Evangeliums, die unter keinen Umständen zum Gegenstand eines Kompromisses gemacht werden konnte. Und hier konnte man sich nicht mit einer Phrase begnügen. Der wahre Gehalt des Evangeliums mußte ganz verstanden werden. Als Melanchthon Luther, voller Zufriedenheit, berichtete, er habe Eck zu der Erkenntnis gezwungen, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, antwortete ihm

Luther am 26. August: „scribis Eccium a te esse coactum fateri, nos fide iustificari; utinam coegisses eum non mentiri“ (WA. Br. 5, Nr. 1699). Eine Verständigung mit anderen Kirchen oder Konfessionen ist immer falsch, wenn sie auf Kosten der Wahrheit des Evangeliums gewonnen wird. Das war Luthers Haltung. Indirekt kann man aus dieser Haltung auch herauslesen, wie ein Verhältnis zu anderen Konfessionen dann wirklich gestaltet werden muß. Da die ganze Frage um das Verhältnis zwischen den verschiedenen Konfessionen eigentlich eine Frage nach der Wahrheit ist, eine Frage also nach der echten Botschaft des Evangeliums, die unter keinen Umständen verfälscht oder verdunkelt werden darf, so folgt daraus unmittelbar eine besondere Auffassung von der ökumenischen Arbeit und eine besondere Aufgabe für dieselbe. Es gilt, anderen Kirchengemeinschaften und Konfessionen die Wahrheit mitzuteilen, die man selbst erkannt hat und an die man demzufolge gebunden ist. Und Formulierungen, die eine entgegengesetzte Einstellung verraten und hinter denen sich ein grundverschiedenes Verständnis von der christlichen Botschaft verbirgt, nützen nichts.

Dies bedeutet aber nun nicht, daß jede Kirche und insonderheit hier die lutherische Kirche einfach die Forderung aufstellen könnte, daß die Anderen ohne weiteres die Ansicht zu akzeptieren haben, die man selbst für wahr und richtig hält. Im Gegenteil: gerade darum, weil es hier um nichts Geringeres geht als um die Wahrheit, muß immer auch die Bereitschaft da sein, auch von den Anderen zu lernen und sich unterweisen zu lassen, so daß man in reicherer, vollerer und vielseitigerer Form *die* Botschaft erhellt bekommt, die uns in der Heiligen Schrift, dem Grunddokument des Christentums, gegeben ist: eine Botschaft, die trotz aller Verdunkelung und Entstellungen innerhalb der kirchlichen Tradition nicht gestorben ist. Gerade weil es um die Wahrheit geht und weil die Wahrheit Herr über uns sein muß und nicht wir über die Wahrheit, müssen wir bereit sein, auch Neues zu lernen. Es muß sich jeder, der glaubt, die Wahrheit des Evangeliums zu vertreten, immer bewußt sein, daß die Kirche nicht nur auf *das* Stück Wahrheit gegründet ist, das er erfaßt hat, etwa in dem Sinn, daß nur diese Wahrheit, verabsolutiert zu einer menschlichen Definition der reinen Lehre, einer Kirche zugrunde gelegt werden könnte, einer Kirche, die absolut wäre und von der Gemeinschaft mit andern Christen ausschlösse. Oder, konkret ausgedrückt: wenn eine oder mehrere lutherische Kirchengemeinschaften in der Gewißheit, daß sie das reine Evangelium haben, jede derartige Gemeinschaft mit andern Kirchen ablehnen würden, eine Gemeinschaft also, die in der Bereitschaft besteht, voneinander zu lernen und die selbst erkannte Wahrheit vertieft und erweitert zu bekommen durch die Erfahrungen und Erkenntnisse des Inhaltes und der Konse-

quenzen der christlichen Botschaft, wenn eine solche Gemeinschaft von einer lutherischen Kirche abgelehnt werden würde, so würde sie faktisch eine solche Haltung einnehmen, die auch rein sachlich gesehen gegen Luther selbst ginge. Luther hat ja seinen Anhängern abgeraten, sich „Lutheraner" zu nennen. Sie sollten sich vielmehr, wie Luther meint, nach Christus nennen, nicht nach ihm: „denn nur Christus ist dein Meister. Und weder der Papst, noch ein Luther ist für dich gestorben" (Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, 1522).

Außerdem würde eine prinzipiell gegen andere Kirchen abweisende Haltung mit Luthers Grundgedanken in der Frage der Kirche brechen. Denn nicht *wir* sind es, die die Kirche bilden. Dieser Satz bedeutet nicht nur, daß die gewöhnliche Auffassung der Kirche als einer aus Einzelnen, Gläubigen, Mitgliedern aufgebauten Kirche unlutherisch ist — das wissen wir ja, und das wird oft gegen die Reformierten betont. Dieser Satz bedeutet aber auch, daß die Kirche nicht auf eine „rechte Lehre" in dem Sinn gegründet werden kann, daß eine bestimmte Glaubensgemeinschaft eine solche Definition der Kirche aufstellt, die bloß ihre eigenen Mitglieder als Kirchenglieder anerkennen würde, während anderen die Zugehörigkeit zur Kirche Christi abgesprochen wird. Hier droht eine große Gefahr für die lutherische Kirchengemeinschaft, deren Stärke freilich darin liegt, daß sie auf die evangelische Wahrheit aufgebaut ist, die ihr von den Reformatoren als Erbe hinterlassen worden war. Aber wohlgemerkt: Luther hat nie gemeint, daß eine Deutung des Evangeliums, so richtig sie auch sein mag, an und für sich, als eine rationale Lehrdefinition sozusagen, zur Grundlage einer sichtbaren Kirche werden könnte, etwa mit äußerlich fixierbaren Grenzen. Die Kirche *ist* für Luther dort, wo Wort und Sakrament wirken und wo der Glaube gelebt wird. Das heißt, sie *gibt* es; sie gab es längst, ehe diese unsere Definition vom Evangelium aufgestellt wurde. So wenig wir Christus hervorbringen oder lebendig machen können durch eine noch so richtige Auffassung dessen, was er war und lehrte und tat — so wenig kann eine „rechte Lehre", ein rechter „Begriff" von der Wahrheit des Evangeliums die richtige christliche Kirche schaffen. Nein: diese war schon da *vor* all unserem Streit um die rechte Fassung ihres Inhalts. Diese Kirche gab es auch in Rom, deshalb nämlich, weil auch dort Wort und Sakrament wirkten. Und sie existiert — das *muß* auch heutzutage immer unsere Auffassung bleiben — in jeder Kirche, wo immer dies geschieht. Es geht also hier in der Frage nach dem Begriff „Oekumene" eigentlich um die Wahrheit, keineswegs um irgendeinen Kompromiß. *Aber wir sind nicht Herren und Meister über die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist Herr über uns.* Und wir sehen alle ja nur stückweise, wir sehen es hier „dunkel, wie in einem Spiegel". Und die Meinung, unsere Definition der

rechten Lehre, unsere Definition der Wahrheit des Evangeliums, an und für sich würde die Kirche gründen und Nicht-Lutheraner von ihr ausschließen — diese Meinung ist gleichzeitig ein Ausdruck jenes alten, schwer auszurottenden Irrwahns, der den Glauben mit „der höchsten Schau" identifizierte und der die irdischen Verhältnisse denen der kommenden Welt gleichstellte. Es ist dies der Irrtum der Schwärmer. Und hier kehrt nun in einer anderen Form jener Versuch der Schwärmer wieder, auf eine menschliche, weltliche Weise ein zur Gerechtigkeit führendes *Gesetz* zu definieren, das doch seinem Wesen nach unerfüllbar und undefinierbar ist, weil sein eigentlicher Ort das Reich der kommenden Gerechtigkeit ist, das Reich also, in dem die Gerechtigkeit nicht durch unsere Gesetzeserfüllung zustande kommt, sondern wo das Gesetz erfüllt wird, nachdem uns Gott erst seine Gerechtigkeit geschenkt hat. Im Bereich der Lehre wird derjenige Lutheraner zu einem Schwärmer, der — insofern er seinen Glauben der höchsten Schau gleichstellt — seinen eigenen Begriff der reinen Lehre zur Grundlage der christlichen Kirche machen möchte, gleichsam als bestünde die Kirche nicht schon lange, ehe er überhaupt seine Definition von der Bedeutung des Evangeliums aufgestellt hat. Wir schaffen keine Kirche durch das, was wir machen. Ebensowenig kann ja die Gerechtigkeit durch unsere Werke zustande kommen, diese müssen vielmehr aus der Gerechtigkeit entspringen, die wir von Christus im Glauben empfangen.

Im letzten Grunde muß jede Arbeit an der Einigung der Christenheit den Versuch in sich schließen, den Inhalt der evangelischen Wahrheit klar zu erkennen und zu verwirklichen. Und dies — wollen wir hier hinzufügen — geschieht in der lutherischen Theologie am besten in und durch eine Darstellung von dem Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium.

An diesem Punkt können wir nun das, was wir bisher gesagt oder angedeutet haben, in zwei Thesen zusammenfassen. Gleichzeitig wird es hierbei unsere Aufgabe sein, die Bedeutung dieser Thesen von etwas anderen Gesichtspunkten aus als den bisher benutzten zu entwickeln.

1. Die Wahrheit des Evangeliums kann niemals in dem Sinne *uns* gehören, daß wir gleichsam Herr über sie wären und sie so bestimmen, daß wir uns durch sie auch zum Herrn über das Gewissen anderer Menschen machen könnten.
2. Das Ziel einer oekumenischen Arbeit kann letztlich nie in einer Kultursynthese bestehen, welche die theologischen Verschiedenheiten verbirgt.

1. Die Wahrheit des Evangeliums ist eine Wahrheit, die uns *gegeben* ist, nicht eine Wahrheit, die wir uns selbst *erworben haben* oder *erwerben könnten*. Wir müssen sie vielmehr immer suchen, auch wenn sie uns schon einmal geschenkt

worden ist. Je mehr Anteil wir an ihr bekommen, desto mehr müssen wir unsere Unvollkommenheit, diese Wahrheit selbst zu erkennen, und unser eigenes Unvermögen, uns diese Wahrheit zur Richtschnur zu setzen, einsehen. Hieraus können wir schließen, daß mit der evangelischen Wahrheit eine Bereitschaft und Willigkeit verbunden sein *muß*, immer mehr von dieser Wahrheit zu lernen und zu empfangen. Diese These hängt im Grunde mit einigen der wichtigsten Lehren in der Theologie Luthers zusammen. Denn die Wahrheit der Lehre ist keine rationale Wahrheit, keine solche, die wir beherrschen können oder die bewiesen werden muß. Sie ist wie die Gerechtigkeit etwas, was offenbart und gegeben werden muß. Die volle Wahrheit wird darum einmal offenbart werden, so wie die volle Gerechtigkeit. Darum besteht eine Parallele zwischen der Wahrheit und dem Gerechtigkeit fordernden Gesetz.

Der lutherisch geschulte Theologe entdeckt leicht genug, daß es sich mit der Wahrheit des Evangeliums ebenso verhält wie mit dem *Gesetz* in seinem Zusammenhang mit dem Evangelium: das Gesetz kann niemals auf eine solche Weise und so endgültig bestimmt werden, daß man es ganz erfüllen könnte. Das Gesetz kann nämlich nie erfüllt werden im Sinne einer Leistung. Sonst könnte man ja durch das Gesetz gerecht werden, und das Gesetz wäre eine Grundlage des Verdienstes. Das Gesetz kann aber nur dann recht verstanden werden, wenn man es im Zusammenhang mit dem Evangelium betrachtet.

Die Unerfüllbarkeit des Gesetzes besteht nicht darin, daß seine Forderungen als weltliche, begrenzte und definierbare Forderungen etwa zu groß für unsere menschlichen Kräfte wären. Nur im Warten auf die Erfüllung der Verheißung, von der das Gesetz zeugt und auf die es mit all seinen Forderungen hinweist, kann die Erfüllung des Gesetzes uns gegeben werden. Denn die Menschen können es nie in der Weise erfüllen, daß die Erfüllung ihren Ausgangspunkt in dem hätte, was der Mensch selbst leisten kann. Darum ist das Gesetz unerfüllbar und steht immer im Zusammenhang mit der *eschatologischen Perspektive.* Das Gesetz kann nicht rational definiert werden, es fordert eigentlich nichts Geringeres als die Gerechtigkeit, die im Sündenfall verlorengegangen war und die in neuer Gestalt den Menschen verheißen und durch die Erfüllung dieser Verheißung in Christus gegeben wird — hier auf Erden im Glauben, dort in der kommenden Welt aber, bei der Wiederkunft Christi, in Vollkommenheit. So hängt die Erfüllung des Gesetzes also auch mit der *Lehre vom unfreien Willen,* mit der Lehre von der Erbsünde und auch mit der Prädestinationslehre zusammen. Die letztgenannte will nämlich eigentlich die egozentrische Auffassung sowohl vom Inhalt des Gesetzes als auch von der Wahrheit des Evangeliums ausrotten, und zwar restlos.

Die Prädestinationslehre besagt, daß weder das Gesetz noch das Evangelium etwas sind, worüber der Mensch verfügt, sozusagen als über ein Mittel, das er zu seinem Vorteil benutzen könnte. Die Prädestinationslehre tötet jeden Synergismus, der im Grunde den Menschen zu einem kleinen Gott neben dem höchsten Gott macht, einem kleinen Gott, der sich zutraut, mit Gott zusammenwirken zu können. Kurz gesagt: weder das Gesetz noch das Evangelium sind so etwas wie „unser eigenes Werk".

Das zuletzt Gesagte kann auch als ein kurzer Hinweis darauf betrachtet werden, daß man das rechte Verständnis der Wahrheit des Evangeliums wohl am besten im Zusammenhang mit einer Deutung der lutherschen Lehre von Gesetz und Evangelium entwickelt. Darauf werden wir in einem späteren Abschnitt unseres Aufsatzes noch einmal zu sprechen kommen.

Ebenso wie wir das Gesetz nicht beherrschen können, so können wir auch nicht eine die Wahrheit in sich bergende reine Lehre rational bestimmen und beherrschen. Diese muß uns vielmehr gegeben und uns offenbart werden. Sie kann aber weder vernunftmäßig definiert noch wie ein wissenschaftliches Ergebnis dargestellt werden. Was offenbart worden ist, besitzt eine andere Natur als einzelne wissenschaftliche Ergebnisse wie z. B. ein bestimmtes historisches Faktum oder eine experimentell nachweisbare naturwissenschaftliche These. Was offenbart wird, ist gerade das Verborgene, das, was uns immer aufs neue und in immer neuen Formen gegeben werden muß. Es ist gerade das, worüber wir uns nie zu Herren erheben können. Darum gehört auch die christliche Gewißheit einem ganz anderen Bereiche an als etwa die naturwissenschaftliche Überzeugung. Man könnte sagen: unter einem bestimmten Aspekt betrachtet ist die christliche Gewißheit um vieles gewisser als jede wissenschaftlich nachkontrollierbare Wahrheit. Sie ist so sicher und absolut, daß man für sie wohl hundertmal sollte sterben können.

Von einem anderen Aspekt aus gesehen kann uns dagegen die christliche Wahrheit ganz unsicher scheinen. Denn sie muß ja immer aufs neue empfangen und erkämpft werden. Sie kann in immer neuen Formen und Gestalten auftreten. Darum gehört die Anfechtung zu dieser Gewißheit. Und nur durch die Unsicherheit der Anfechtung hindurch, in welcher die Gewißheit zerbricht, um ganz neu aufgebaut zu werden, kann diese Gewißheit überhaupt bestehen.

Daher ist die Wahrheit des Evangeliums keine Wahrheit, die man gleichsam als sicheren Besitz sein eigen nennen und über die man in einem selbstbewußten Stolz verfügen könnte. Die lutherischen Bekenntnisschriften enthalten nichts, was zu einem solchen Stolz veranlaßt oder veranlassen könnte. Sie sind vielmehr der

Wegweiser, der in verwirrten und für die Kirche schicksalsschweren Zeiten die rechte Richtung angeben kann. Sie bleiben auch in Zukunft für uns die unentbehrlichen Richtungsweiser. Aber sie sind uns nicht gegeben, damit wir selbstsicher, stolz und übermütig würden. Sie bedeuten nicht, als wären wir allein mit der göttlichen Wahrheit betraut, über die wir nun verfügen und die wir zu einem Mittel unserer eigenen Herrschaft machen könnten. Es kann — das dürfen wir niemals vergessen — auch geschehen, daß uns Gottes Reich weggenommen und anderen gegeben wird, die Früchte tragen, so daß es dann heißen wird, die Zöllner und Sünder sind vor uns in das Reich Gottes eingegangen.

So können wir uns nie zu Herren über das Gewissen anderer Menschen setzen. Was wir tun können ist lediglich, ihnen mit der Wahrheit, die uns gegeben ist, zu dienen. Wenn wir ihnen aber an der Wahrheit, die uns geschenkt worden ist, Anteil geben, so müssen wir darauf achten, daß wir selbst auch als Täter dieser Wahrheit befunden werden.

2. Die zweite These bedeutet, daß das letzte und höchste Ziel einer Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften nicht darin bestehen kann, daß eine geistliche und kulturelle Einheit in der Welt hergestellt wird. Eine wahre christliche Einheit kann niemals auf dem Wege eines Kompromisses gefunden werden. Denn der Grund einer solchen Einheit muß ja allezeit die Wahrheit des Evangeliums sein. Man könnte auch sagen, daß das Ziel einer Einigung der Christenheit nie an und für sich in Religions- und Kultursynthesen bestehen kann. Das Ziel muß vielmehr die Wahrheit des Evangeliums selbst sein, und sie kann nur dadurch empfangen werden, daß wir uns von neuem auf sie besinnen, sie immer besser verstehen, in sie eindringen, sie aufnehmen und die Konsequenzen für unser Leben aus der Wahrheit ziehen, die uns durch das Evangelium bereits einmal geschenkt ward.

Durch das zuletzt Gesagte haben wir ein bekanntes Grundprinzip der Reformation aufgestellt, daß nämlich die in der Heiligen Schrift bereits einmal verkündete Botschaft des Evangeliums die höchste Norm für die Lehre ist wie auch für das Leben. Dieser Grundsatz steht im Gegensatz zu dem Ideal, das man sehr wohl als eine Religions- und Kultursynthese bezeichnen kann — einem Ideal also, das einst einmal ganz Westeuropa in einer einheitlichen Kultur vereinte. Auf dieses Ideal blicken nun auch heute, in der geistig so zersplitterten westlichen Welt, gar viele Protestanten mit Sehnsucht zurück. Und wenn man die oekumenische Bewegung als eine durch Kompromisse zu erstrebende oder gewonnene Einheit zwischen den protestantischen Kirchengemeinschaften auffaßt, ist dann diese Bewegung etwas anderes als ein auf protestantischen Boden übertragenes, altes rö-

misches Ideal? Eine solche Auffassung der ökumenischen Bewegung muß — wenn diese Bewegung dann überhaupt noch eine Zukunft haben soll — zu einer der beiden folgenden Alternativen führen: *entweder* müssen die protestantischen Kirchen in Konkurrenz zu Rom einen einheitlichen Bund bilden und dabei ebenso, wenn nicht noch stärker als Rom, von dem Geist einer Religions- und Kultursynthese bestimmt sein; *oder* aber die Einheitsbestrebungen müssen auch die römische Kirche mitumfassen, was von dem obigen Ausgangspunkt aus bedeuten würde, daß sich Rom die Gliedkirchen der protestantischen Bewegung einverleibt. Auf diese Weise könnte eine allgemeine christliche Einheitsbewegung entstehen, die ohne Zweifel den Kräften der Säkularisierung einen starken Widerstand bieten könnte, und zwar sowohl den östlichen, kommunistischen Formen der Säkularisierung als auch den westlichen, positivistischen Formen. Nur *eines* würde dieser sicherlich sehr machtvollen Synthese fehlen: das Evangelium. Denn der Herr dieser Synthese wäre letztlich nicht die evangelische Wahrheit, nicht Christus, sondern die „religiöse Kultur". Diese religiöse Kultur kann aber niemals etwas anderes als ein menschliches Unternehmen sein, ein Programm, das nach bestimmten Ideen ausgerichtet ist, d. h. eine zeitbestimmte, aber auch zeitbegrenzte Größe.

Mit all dem, was wir bisher gesagt haben, soll keineswegs geleugnet werden, daß es uns allen an einer geistigen und kulturellen Einheit fehlt. Das Einzige, was betont werden muß, ist dies, daß das Evangelium durchaus nicht immer zu dem führt, was wir Menschen „Eintracht" oder „Frieden" nennen, oder zu dem, was wir hier mit „Religions- und Kultursynthese" bezeichnet haben. Es gilt noch immer die Wahrheit jenes einst von Christus gesprochenen Wortes: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, Frieden zu stiften auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ja, ich bin gekommen, Unfrieden zu stiften . . ." (Mt. 10. 34 ff). An der gleichen Stelle also, da die Wahrheit des Evangeliums Entzweiung und Streit hervorruft, da ist der Versuch, Eintracht und Frieden zu suchen, nichts anderes als ein Verrat an dieser Wahrheit. Mit anderen Worten: Kompromisse zu schließen oder eine Synthese zwischen den geistigen und geistlichen Bestrebungen und Idealen der Menschen zu suchen, bei denen nicht die Wahrheit des Evangeliums Herr und Meister ist, kann zwar zu großen kulturellen Ergebnissen führen. Früher oder später aber *muß* hier eine neue Krise kommen, die Krise einer Spaltung, in der die Wahrheit des Evangeliums die prächtige und schöne kulturelle und religiöse Einheit zerbricht.

Hätte Christus mit den Pharisäern einen Kompromiß geschlossen, gewiß wäre eine schöne jüdische Einheit zustande gekommen, mächtiger als jede je dagewe-

sene Religionsform. Aber das Evangelium wäre verloren gewesen. Und hätte Paulus mit den Judaisten einen Kompromiß geschlossen, anstatt sie im Galaterbrief zu geißeln: die junge Kirche hätte sich bestimmt gar manchen schweren Streit und so manche Krise ersparen können. Und eine herrliche Religionssynthese hätte relativ schmerzlos und rasch daraus hervorgehen können. Die Wahrheit des Evangeliums aber wäre verraten gewesen. Oder — um ein letztes Beispiel zu bringen — hätte Christus auf äußere Weise bewiesen, daß er der Messias war, durch Zeichen und Wunder z. B., wie es die Juden verlangten, es wären ihm gewiß alle Reiche auf Erden zugefallen, wie es ihm der Versucher verheißen hatte. Aber der Herr über diese gewiß mächtige und schöne Einheit wäre auf keinen Fall Gott, sondern der Teufel gewesen.

Etwas Ähnliches galt auch für Luther in seinem Verhältnis zu Rom. Er *mußte* die mittelalterliche Religions- und Kultursynthese sprengen. Darum *mußte* die Krise der Reformation kommen, die Krise der Spaltung — wenn das Evangelium nicht verlorengehen sollte und die Einheit auf kulturellem und religiösem Gebiet auf Kosten der Wahrheit des Evangeliums gewonnen werden sollte. Rom hat während des Mittelalters ja die kulturelle Einheit der Welt vertreten. Und die Theologie von Thomas von Aquino war ja gerade eine Theologie der kulturellen Einheit der westlichen Welt.

Wir werden dies im Folgenden näher darlegen. Dabei haben wir dann auch Gelegenheit zu zeigen, warum gerade die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium für Luther und seine Nachfolger immer im Zentrum des Christentums und seines Verständnisses stehen muß — viel mehr, als dies bei Rom, ja sogar auch bei anderen protestantischen Kirchengemeinschaften der Fall ist.

Die römische Kirche und Theologie kann sich in gewisser Weise rühmen, Vertreterin der westeuropäischen Kultureinheit zu sein. Daß diese Kultureinheit eine gute Sache ist, steht außer Zweifel. Und was im vorhergehenden vom evangelischen Gesichtspunkt aus im Blick auf das Risiko gesagt wurde, das entsteht, wenn man die kulturelle Einheit als höchstes Ziel betrachtet, bedeutet keineswegs, daß eine solche Einheit nicht ein gutes Ziel wäre, auch wenn sie nicht um jeden Preis verfolgt werden darf.

Rom ist sich ohne Zweifel dessen voll bewußt, die Aufgabe einer kulturellen europäischen Einheit zu vertreten. Auf römischer (wie auch z. B. auf anglikanischer) Seite formuliert man das gegenwärtige Kulturproblem mit Vorliebe so: Glaube — oder Chaos; Ordnung der Kirche — oder Unordnung der Säkularisierung und Auflösung der kulturellen Einheit. Römischerseits ist dies indessen ein Gesichtspunkt, der nicht erst aus der Zeit nach dem letzten Krieg stammt, einer

Zeit, da die chaotischen Zustände der Welt viele dazu führten, ihre sonst so gewichtigen Bedenken aufzugeben und in Rom die Macht zu sehen, die seit altersher den Anspruch hat, der einzig feste Grund und moralische Halt für die westeuropäische Einheit zu sein. Gerade dies wurde nämlich auch in jener bekannten Bulle Leos XIII. „Aeterni Patris" vom 4. August 1879 deutlich. Hier stellt der Papst fest, die moderne Zeit weise das Bild eines geistigen Chaos auf. Es fehlten feste Normen für den Glauben und das Denken. Die modernen Lehrsysteme stünden auf unsicherem Grund, sie fielen aber auch rasch wieder zusammen und würden von anderen abgelöst, die ebenso unsicher seien. Verschiedene falsche Meinungen über göttliche und menschliche Dinge würden die Menschen irreführen und jede gute soziale Ordnung untergraben. Und der Papst meint nun, daß das Heilmittel für all diese Unordnung in der alten, ewig bestehenden Lehre zu finden sei, die das beste geistige Erbe der Antike übernommen und dieses mit der geoffenbarten Wahrheit des Christentums vereinigt habe. Diese Lehre wurde einst von den griechischen und römischen Kirchenvätern aufgebaut. Und deren Werk wurde von den großen Denkern des Mittelalters weitergeführt, bis sie schließlich ihre vollkommene Ausbildung bei Thomas, dem großen Theologen der katholischen Kirche, erfuhr. Es gehe nun also für die katholische Wissenschaft darum, die goldene Weisheit des Thomas wieder zu gebären, zum Schutz und zur Ehre des katholischen Glaubens, zum Besten der Gemeinschaft und zur Förderung der Wissenschaften. Dies brauche indessen nicht zu bedeuten, daß man lediglich und ohne weiteres zu der Gedankenwelt der Hochscholastik zurückgehe, ohne dabei die geistigen Errungenschaften späterer Zeiten zu berücksichtigen. Vielmehr müßten die Gedanken des Thomas von dem befreit werden, was nur von einer gewissen, historisch bestimmten Zeit bedingt war. Sie sollten jetzt mit allem Wahren und Lebensfähigen in der modernen Wissenschaft und Philosophie in Verbindung treten.

So lautete also das katholische Programm, und diesem folgten nun ebenso eifrig besonders die Neuthomisten in Frankreich, aber auch in anderen katholischen Ländern.

Ohne Zweifel war Thomas von Aquino eine gewaltige Gestalt, ein Mann, der in höchst beachtlicher Weise die jahrhundertelange Einheit der westeuropäischen Kultur bewirkte. Er wagte einen nicht immer ganz verstandenen Einsatz, um die Kultur zu einen: gerade in dem Augenblicke, wo diese im 13. Jahrhundert vor einer äußerst ernsten Krise stand, die sie zu sprengen drohte.

Die Theologie des Mittelalters barg seit alters das Erbe der griechischen Philosophie mit der dazugehörigen hellenistischen Religiosität in sich. Diese fand

sich bereits bei den Kirchenvätern, nicht zuletzt auch bei Augustin, der ja bekanntlich der für das mittelalterliche Denken weithin bestimmende Kirchenvater war. Diese Tatsache brachte das ständige Risiko mit sich, daß die Synthese zwischen christlicher Tradition und griechischer Philosophie beziehungsweise Religiosität — populär ausgedrückt: zwischen Christentum und Neuplatonismus (oder, um mit Anders Nygren zu reden, zwischen Agape und Eros) — gesprengt werden konnte. Und im 12. und 13. Jahrhundert trat nun tatsächlich eine Situation ein, in der diese Gefahr akut wurde. Die Renaissance brachte eine ungeheure Verstärkung des griechischen Einschlags mit sich. Und man begann, die Religiosität des Neuplatonismus bewußt ins Zentrum zu setzen, während das, was in der christlichen Tradition lag, beiseite geschoben wurde. An und für sich war diese Gefahr groß genug. Aber dazu kam, daß mit dem Eindringen der aristotelischen Lehre in diesen Kulturkreis der hellenistische Einschlag wesentlich verstärkt wurde und mit noch klareren und bestimmteren wissenschaftlichen Ansprüchen hervortrat. Daß bisweilen auch gewisse Spannungen zwischen einer spitzfindigen aristotelischen Philosophie und einer gefühlsbetonten Religiosität des Neuplatonismus entstanden, ist hier nicht von entscheidender Bedeutung. Faktisch aber hatte die Lehre des Aristoteles zur Folge, daß die europäische Kultur im 12. Jahrhundert vor neue Probleme gestellt wurde und eine neue Gestalt anzunehmen begann. Es ging jetzt nicht mehr bloß darum, Gott und die menschliche Seele kennenzulernen. Die Philosophie aristotelischer Prägung wollte auch die empirische Welt erforschen. Diese war jetzt nicht mehr ein Symbol nur für die geistige Wirklichkeit. Man konnte an diese mit wissenschaftlichen Methoden herangehen, die auf Beobachtungen gegründet waren und die zu neuen Erkenntniswegen verlockten. Man lernte eine Psychologie kennen und eine Staatswissenschaft, die ein realistisches Bild des menschlichen Lebens mit einer auf die Psychologie gegründeten humanen Ethik vermittelten. Man wurde außerdem mit einer Betrachtungsweise der verschiedenen in eine bestimmte Rangordnung eingestuften Werte bekannt, die in hohem Grade dazu befähigt war, das religiöse wie das ethische Gefühl zufriedenzustellen. Der Einsatz des Thomas, so könnte man also sagen, bestand darin, daß er sich die ganze aristotelische Philosophie von innen her zu eigen machte und sie in den Dienst der Kirche und der Theologie stellte[1].

Seine ganze „Summa totius theologiae“ schloß sowohl eine auf aristotelischen Grund gebaute Welt- und Lebensanschauung in sich als auch eine Vertei-

[1] In dem oben gegebenen kurzen Hinweis auf die Bedeutung der Bulle „Aeterni Patris“ sowie des Thomas habe ich mich der von Prof. Dr. G. Aspelin in einigen schwedischen Kulturartikeln verwandten Ausdrücke bedient.

digung der christlichen Tradition. Auf diese Weise kam eine gewaltige Synthese zustande, die Grundlage einer kulturellen Einheit, die ganz offenbar imstande war, alle sonst nach verschiedenen Richtungen auseinanderstrebenden religiösen und kulturellen Tendenzen jahrhundertelang zu halten.

Aber dieses große Einigungswerk besaß *eine* schwache Stelle. Obwohl Thomas die christliche Tradition verteidigen wollte, kam diese doch nie zu ihrem vollen Recht. Ja, man könnte mit gewissem Recht sogar sagen, daß die christliche Tradition, bei der Heiligen Schrift angefangen, in Fesseln gelegt und so sehr vom Gesichtspunkt der aristotelischen Philosophie aus betrachtet wurde, daß sie hart an den Rand ihres völligen Untergangs kam. Dies hieß aber so viel, daß entweder die christliche Tradition in ihrer tiefsten Bedeutung, dem Evangelium also, ganz allmählich untergehen oder aussterben mußte, oder aber, daß eine neue große Krise entstehen mußte, in der sich das Evangelium behauptete und die aristotelische Fragestellung sprengte, in die es eingezwängt war. Genau dies war es, was dann in der Reformation eintrat. In Luthers Augen erschien darum auch Aristoteles von gewissen Gesichtspunkten aus gesehen als der Hauptgegner des Evangeliums. *Er* mußte in *erster* Linie vernichtet werden, so meint Luther. Zuweilen scheint Luther geradezu zu meinen, Aristoteles sei beinahe der Fleisch gewordene Satan selbst.

Wie verschieden der Glaubensinhalt bei Thomas einerseits und den reformatorischen Theologen andererseits dargestellt wird, das kann man erkennen, wenn man z. B. den Aufbau und die Methode der „Summa Theologica" mit Melanchthons „Loci Communes" vergleicht. Thomas will zeigen, was Gott an und für sich ist und wie man etwas über ihn erfahren kann. Ihm liegt daran zu zeigen, wie der von der Vernunft bestimmte Mensch sich in Richtung auf Gott hin bewegt. Der ganze Aufbau trägt in gewisser Weise einen rationalen Charakter, auch wenn, inhaltlich gesehen, eine überrationale Metaphysik durchgeführt wird. Darum kann der heutige Mensch *diese* Fragestellung, *diese* Art und Weise, religiöse Probleme anzugehen, auch viel leichter verstehen als die der Reformatoren. Und es ist bezeichnend genug, daß es vielen modernen, säkularisierten Menschen — und nicht zuletzt den sogenannten „Kulturpersönlichkeiten" — offenbar weit leichter fällt, das ganze römische Dogmensystem in seiner thomistischen Ausformung zu schlucken, als einen Luther zu verstehen.

Denn Luthers Art und Weise, religiöse Fragen zu behandeln, war eine andere, als die des Thomas. Während es für jenen notwendig war, zwischen einer der Vernunft zugänglichen, natürlichen Theologie und einer geoffenbarten Theologie zu unterscheiden, kann sich Luther die geoffenbarte Theologie nicht als eine höhere,

oberhalb einer natürlichen Theologie liegende Stufe denken. Das scholastische Zwei-Stockwerk-System — unten eine natürliche Theologie und oben eine geoffenbarte — wird hier vollständig durchbrochen und der Ausgangspunkt direkt bei der Offenbarung in der Heiligen Schrift genommen. Anstatt eine Dogmatik mit den traditionellen Grundbegriffen aufzubauen, formuliert Melanchthon in der ersten Auflage seiner „Loci" die Grundbegriffe als „Macht der Sünde", als „Gesetz" und als „Gnade". Damit hängt die Frage nach den Kräften und dem freien Willen des Menschen zusammen. Man könnte sagen, daß der Mensch in seiner existentiellen Situation von einer absoluten Forderung ergriffen worden ist, der er nicht zu folgen vermag.

Wenn wir jetzt von Thomas zu Luther übergehen, so verlassen wir damit das Gebiet der oben aufgestellten Thesen. Die zweite These besagte, daß das Ziel der Oekumene nie das einer kulturellen Synthese sein kann und sein darf. Denn die Arbeit an der Einigung der Kirche muß, wie es die zweite These festlegt, von dem Gesichtspunkt geleitet werden, daß die Wahrheit des Evangeliums richtig erfaßt und verwirklicht wird. In der lutherischen Theologie ist aber diese Wahrheit besonders in der Erarbeitung vom Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium deutlich.

II.

Schon im Zusammenhang mit der obigen Feststellung, daß die Arbeit für eine Einheit der Kirchen eine Erarbeitung der ursprünglichen, alten christlichen Wahrheit bedeuten muß und daß die Einheit darum keine Kompromisse und keine Kultur- oder Religionssynthese zum letzten Ziel haben kann, haben wir die lutherische Lehre vom Gesetz und Evangelium streifen müssen. Wenn in dieser Lehre eine Wahrheit steckt, muß diese den anderen Kirchen mitgeteilt werden. Und eine besondere Aufgabe der lutherischen Theologie muß darin bestehen, diese Lehre durchzuarbeiten und ihren Gehalt der Theologie, die anderen kirchlichen Traditionen angehört, klarzumachen zu versuchen. Hier werden jetzt nur einige Gesichtspunkte zu dieser Lehre ausgewählt, welche für die Theologie anderer Kirchen von Bedeutung zu werden scheinen. Wie diese Gesichtspunkte mit der Theologie im Neuen Testament zusammenhängen, kann hier nur kurz angedeutet werden.

Melanchthon hat, wie schon erwähnt, in seinen Loci 1521 einen anderen Ausgangspunkt für die dogmatische Darstellung des Christentums gefunden als die philosophisch oft erörterten Fragen, was Gott an und für sich sei, inwiefern er die „prima causa" der Welt sei oder wie der Mensch zu einer Erkenntnis vom Dasein und Wesen Gottes gelangen kann.

Für Luther liegt der theologische Ansatzpunkt darin, daß er sich unter das Gesetz gestellt weiß, unter ein Gesetz, mit dem er nicht fertig werden kann. Mit anderen Worten: Luthers theologischer Ansatz liegt in seiner Erkenntnis, daß er ein Sünder ist. Das Gesetz wird aber nur vom Evangelium her richtig verstanden, wobei aber die Absolutheit des Gesetzes als Wort Gottes, des *Herrn*, durchaus festgehalten werden muß und nicht als eine, sozusagen eingrenzbare Forderung verstanden werden darf, mit der man prinzipiell fertig werden könnte. Vielmehr wird das Gesetz nur dort richtig erfaßt werden können, wo sein Inhalt, die Gerechtigkeit nämlich, als allein vom Evangelium gegeben verstanden wird. So scheinen Gesetz und Evangelium idealiter zusammengefaßt werden zu können. Als eine theoretische Feststellung wäre jedoch dieser Satz falsch. Denn das Gesetz, das mit der Gerechtigkeit vor Gott zu tun hat (mit dem sog. ersten Gebrauch des Gesetzes beschäftigen wir uns hier noch nicht), ist uns nicht gegeben als etwas, worüber wir und worauf wir spekulieren könnten, wie z. B. über das Wesen einer Substanz. Vielmehr ist uns dieses Gesetz als ein lebendiges, gesprochenes Wort gegeben, das uns immer als Sünder anredet. Darum gibt es in dieser Welt keine Einheit von Gesetz und Evangelium. Im Empfangen dessen, was uns im Evangelium gegeben wird, erfahren Gesetz und Evangelium eine Art Vereinigung. Aber so wie der Mensch hier in dieser Welt immer ein Sünder bleibt — obgleich ihm durch Christus die Gerechtigkeit geschenkt wird, er also „simul iustus et peccator" ist —, so bleiben Gesetz und Evangelium in dieser Welt auch immer zwei verschiedene Worte, zwei verschiedene Weisen Gottes, über uns zu herrschen.

Klar ist, daß so die lutherische Theologie aus der Abhängigkeit von der Dominanz gewisser philosophischer Fragen wie denen nach der göttlichen und der menschlichen Substanz ebenso vollständig losgelöst wurde wie vom Versuch, eine kulturelle Einheit auf Grund der Philosophie aufzubauen. Statt dessen wurden die Fragen von Gesetz und Evangelium in das Zentrum der Theologie gerückt. Freilich, es gab auch in der scholastischen Tradition Gedankengänge, an die ein solches Verfahren hätte anknüpfen können. Vor allem hatte ja Augustin in seinem Kampf gegen Pelagius die Erbsünde betont und hervorgehoben, daß die menschlichen Kräfte unzureichend seien. Überhaupt war ja durch ihn die Frage von Sünde und Gnade in das Zentrum der Theologie gestellt worden. Und formal gesehen war von hier aus der Weg bis zu dem Punkte, da Gesetz und Evangelium zum Kernstück der Theologie wurden, nicht mehr weit.

Sooft dieses Problem aber auch in der früheren christlichen Tradition behandelt oder gestreift worden sein mag: erst im Denken Luthers erhielt es seine ganz neue Bedeutung. Und wollte man fragen, welcher gleichsam als Sprengstoff wir-

kende Gesichtspunkt in diesem Gegensatz enthalten gewesen sei, so könnte man mit einem heutzutage gebräuchlichen theologischen Ausdruck antworten: es war die eschatologische Perspektive, in der auch das Problem Gesetz — Evangelium mit inbegriffen lag. Das heißt also: Luther machte Ernst damit, daß die Theologie mit *zwei* Reichen rechnen muß: dem gegenwärtigen und dem kommenden Reich, das aber doch bereits auch hier und jetzt wirksam ist. Wir werden sogleich auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen. Und jetzt meinen wir: die Bedeutung der lutherischen Theologie für die anderen Kirchen liegt darin, daß jene eine biblische Wahrheit entdeckt hat, die niemals preisgegeben werden darf. In dieser Wahrheit hat also die lutherische Theologie den anderen Kirchen eine Gabe zu reichen, die sie zu geben verpflichtet ist. Wir müssen uns dann die Bedeutung dieser evangelischen Wahrheit klarmachen.

Man kann den Unterschied zwischen der Reformation und der Scholastik — im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium — vielleicht ganz einfach so darstellen, daß man von der verschiedenen Bedeutung ausgeht, die der Begriff „Gnade" in der Scholastik einerseits und bei Luther andererseits hat. Denn gerade von diesem Begriff der Gnade kann man ja wohl sagen, daß er sowohl in der Scholastik als auch bei Luther ein Zentralbegriff war. Der Begriff Gesetz — Evangelium dagegen hat in der Scholastik nie jene entscheidende Rolle gespielt wie später bei Luther. Es ist deshalb wohl besser, vom Begriff der Gnade auszugehen. Von diesem Begriff aus wird man aber ganz von selbst zu dem Begriff Gesetz — Evangelium hinübergeführt. Für die Scholastik bedeutete die Gnade aufs große und ganze gesehen die *Hilfe,* die der Mensch dafür bekam, daß er gute Werke verdienstlicher Art tun oder hin zu Gott, dem höchsten Gut, streben konnte. Dieser Fragestellung entsprechend war es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß der Mensch eigene Kräfte haben muß, um zu seiner eigenen Erlösung etwas beitragen zu können, Kräfte, die immer von der Gnade gestärkt werden mußten. Als Erasmus dies gegenüber Luther betonte, hat er ja nur das, was für einen in der Scholastik lebenden Theologen eine Selbstverständlichkeit war, auf eine bescheidene und vorsichtige Formel gebracht.

Denn so sehr Thomas auch betonte, daß die Gnade stets einem jeden Verdienst vorausgehe — dieses sozusagen erst bedingend — und daß der Wille des Menschen in erster Linie von Gott als der höchsten Ursache in Bewegung gesetzt werde, so wird doch auch er (Thomas) in gewisser Weise dazu gezwungen, mit dem menschlichen Verdienst zu rechnen. Daß die Gnade als Ursache und Kraft des Verdienstes gesetzt wird, verändert nichts an dieser Tatsache.

Für Luther kommt es dagegen überhaupt nicht darauf an, das rechte Verhältnis abzuwägen zwischen dem, was Gott durch seine Gnade tut, und dem, was der Mensch aus eigener Kraft mit seinem freien Willen (liberum arbitrium) zu tun vermag. Nach Luthers Ansicht müssen in dieser Frage die eigenen Kräfte des Menschen im Gegenteil restlos verneint werden, und es wäre völlig ausgeschlossen, hier einen „freien Willen" — oder auch nur einen kleinen Rest davon — anzuerkennen. Dies hat nun allerdings seinen Grund nicht etwa in einer übertriebenen Schwarzmalerei des menschlichen Wesens oder in einer pessimistischen Auffassung vom Menschen. Luther sah das Problem nur von einem ganz anderen Gesichtswinkel her. Und sieht man dies und die neue Bedeutung, die der Begriff *Gnade* für Luther bekommt, dann versteht man, wie gerade das Begriffspaar Gesetz — Evangelium für ihn ins Zentrum der Theologie rücken muß. Darum müssen wir auch in der Darstellung des Zentrums der lutherischen Theologie mehr und mehr zu diesem Begriffspaar übergehen. Für Luther kam es ja nicht auf eine psychologische Darstellung des Menschen an, sondern allein darauf, die in der Heiligen Schrift gegebene Lehre zu interpretieren. Deren Hauptmomente waren die Schöpfung, der Fall, das Gesetz mit der Verheißung und deren Erfüllung in und durch Christus. Im Blick auf das Gesetz, beziehungsweise das Evangelium und die Gnade, bedeutete dies, daß die ganze Frage niemals auf das abzielen konnte, was der Mensch als Leistung und Verdienst aufzuweisen hatte. Wenn für die Scholastik Gnade so viel bedeutete wie eine Hilfskraft bei der Erfüllung des Gesetzes und wenn dort die Forderungen des Gesetzes aufgefaßt wurden als konkrete moralische Forderungen, welche letztlich für einen Menschen ohne die Gnade zu schwer waren, so sieht Luther das Ganze von einer anderen Seite aus an. Das Gesetz konnte letztlich keine andere Bedeutung haben als die, die ihm durch seine Stellung innerhalb der Geschichte der Erlösung selbst zugewiesen war. Mit anderen Worten: die Forderung des Gesetzes kann niemals recht verstanden werden ohne direkte Bezugnahme auf die Verheißung und das Evangelium. Was das Gesetz forderte, war die Gerechtigkeit, die im Urzustand vorhanden war und die einmal in erneuerter Gestalt verwirklicht werden sollte in der Erfüllung der Verheißung. Daß das Gesetz für den Menschen unerfüllbar sei, bedeutete für Luther also keinesfalls, daß es Forderungen aufstellte, die die empirischen Kräfte des Menschen eben überstiegen, im Prinzip aber doch erfüllbar waren, wozu dann nur die Hilfe der Gnade erforderlich wäre. Vielmehr: die Forderungen des Gesetzes gehörten prinzipiell zu der Gerechtigkeit, die nie „verdient" werden konnte, die ihren Platz vielmehr in der neuen Welt hatte — wovon Paulus ja redet. Hier tritt uns das wieder entgegen, was wir die *eschatologische* Perspektive genannt

haben. Und hier hat Luther einen wichtigen neutestamentlichen Gedanken gefunden. Es ist ihm gelungen, in neuer Gestalt etwas auszudrücken, was ein Kernpunkt der paulinischen Verkündung war. Und er führt das, was er gesehen hat — die neutestamentliche Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes — auf seine originelle Weise durch.

Entsprechend bekam der *Sündenbegriff* für Luther eine neue inhaltliche Bedeutung. Diese wurde nicht dadurch bestimmt, daß etwa gewisse Forderungen, die hier in dieser Welt prinzipiell erfüllbar wären, hintangesetzt wurden. Der Sündenbegriff hatte seinen Ausgangspunkt im Begriff des Falles selbst; und daß die Sünde so aufgefaßt wurde, wirkt sich auch in der Lehre vom unfreien Willen aus. Was der Mensch durch den Sündenfall verlor, war gerade die Gerechtigkeit, die der Ausgangspunkt und die Voraussetzung dafür — nicht etwa das Resultat davon — war, daß das Gesetz recht erfüllt wurde. — Man könnte sagen, daß für Luther die Sünde immer darin besteht, daß der Mensch selbst wie Gott sein und nicht Gott die Ehre geben will. Dann aber verlor er die Gerechtigkeit, die darin bestand, daß er alles stets aus Gottes Hand nahm und willigen Herzens im Gehorsam gegen ihn lebte. Und daß er die Gerechtigkeit Gottes und die Unmittelbarkeit im Gottesverhältnis verloren hatte, zeigte sich sofort darin, daß er nicht mehr Gott als den liebenden Vater und allwirkenden Geber alles Guten erkennen konnte, sondern ihn als einen zornigen Tyrannen vorstellte. Er wollte dann den jetzt als einen zornigen und ungefälligen Herren vorgestellten Gott besänftigen, so wie — um wieder ein modernes Bild zu gebrauchen — ein kleiner Staat einen mächtigeren zufriedenzustellen, zu beruhigen und zu besänftigen versucht, indem er Zugeständnisse und Kontributionen macht. Eine solche Auffassung des Gottesverhältnisses liegt dem „natürlichen" Menschen nach Luther am nächsten.

Und seiner Meinung nach ist diese Auffassung kodifiziert in der römischen Theologie und vor allem in der Messe. Darum kann er Rom als den Antichristen bezeichnen und die römische Theologie als eine Entstellung jeden wahren Christentums. Und deshalb kann er z. B. in „De abroganda missa privata" von 1522 die Römischen „gottlose Papisten" nennen, die den Gott der Liebe in einen unwilligen und zornigen Tyrannen verkehren, in einen Abgott, dem sie in der Messe ein Opfer anbieten wollen, das ihn besänftigen soll. Auch die Auffassung vom *Gesetz* wurde so bei Luther erneuert. Wenn das Gesetz als erfüllbar betrachtet wurde, dann wurde es leicht als ein Mittel verstanden, um gerecht zu werden. Wo der Mensch aber das Gesetz betrachten wollte als ein Mittel, mit dessen Hilfe er sich vor Gott behaupten kann, da wäre das Gesetz für Luther gerade Zeichen eines falschen Gottesverhältnisses. Es wäre eine Gesetzlichkeit oder eine Gesetzesgerech-

tigkeit. Und damit aber wäre es auch genau das Gegenteil von dem, was der eigentliche Sinn des Gesetzes ist: Denn dieses redet nicht davon, daß der Mensch etwas tun sollte, um die zornige Gottheit zu besänftigen und weich zu stimmen. Statt dessen stellt es absolute Forderungen an das Gewissen des Menschen, damit er dadurch mit der neuen Gerechtigkeit in Verbindung komme, die im Evangelium inbegriffen und den Menchen von Gott gegeben war. Das bedeutete in der Tat, daß das Gesetz den Menschen als denjenigen verdammen mußte, der er in dieser Welt war. Und in dieser Verdammung war vor allem auch diese seine Auffassung vom Gottesverhältnis mit eingeschlossen, nach der das Gesetz den Menschen zu Verdiensten trieb, damit er den zornigen Gott besänftigen könne. Sicher gehörte diese Auffassung des Gottesverhältnisses dem natürlichen Menschen zu, und sie ist eine unausweichliche, solange der Mensch in der Welt der Sünde lebt. Der wahre Sinn des Gesetzes aber, den das Evangelium immer wieder neu enthüllt, *muß* die absolute Verurteilung des Menschen mit seiner falschen Religion sein, die seit dem Fall sein Kennzeichen geblieben ist. Die andere Seite dieser Verdammung aber ist das Evangelium, das Leben bedeutet, Vergebung und Seligkeit. Und dieses Evangelium ist in der Tat die Voraussetzung der eben erwähnten Auffassung vom Gesetz.

Für den sündigen Menschen wird ein solches verdammendes Gesetz ein Tyrann. Könnte der Mensch die Verdammung wirklich annehmen, sie bejahen und sich unter sie beugen, so hätte er damit die rechte Stellung zum Gesetz gewonnen. Und der Mensch wäre frei, das Evangelium unmittelbar entgegenzunehmen. Nun aber ist die Folge des Sündenzustandes in dieser Welt (des „peccatum originale" also) gerade die, daß der Mensch seine Verurteilung nie anzuerkennen fähig ist. Und gerade diese Tatsache macht eigentlich das Gesetz erst zum Tyrannen. Es treibt die Menschen, die ihre Verurteilung nicht bejahen können, zu immer größeren Verdienstleistungen, treibt sie immer tiefer hinein in den Zustand, in den sie durch den Fall versetzt worden waren — mit anderen Worten: immer tiefer hinein in die Sünde. So „vermehrt" das Gesetz die Sünde. Diese tritt nämlich dem sündigen Menschen so entgegen, daß sie das Vorzeichen der Forderung vor die Gerechtigkeit setzt, die Gottes ist und die dem Menschen erst durch das Evangelium gegeben wird. Aber dadurch repräsentiert das Gesetz nun beides, das höchste Gut — die Gerechtigkeit Gottes — und das schlimmste Böse — die Gerechtigkeit, die sich der Mensch durch seine Verdienste verschaffen will, indem er selber, aus eigenen Kräften, die Forderungen erfüllen will, die das Gesetz stellt. Der Inhalt dieser Forderungen ist also freilich gerade die Gerechtigkeit Gottes. Da sie aber so erscheinen, als forderten sie Verdienste, werden sie in das gerade Gegenteil dessen verkehrt, was ihr eigentlicher Sinn ist: in das schlimmste Böse, in die

Ungerechtigkeit. Was damit gemeint ist, sind gerade jene Werke, die den Menschen niemals rechtfertigen können, sondern ihn statt dessen nur immer weiter hineintreiben.

Als *Amsdorff* später die anstößige These aufstellte, daß gute Werke schädlich seien für die Seligkeit, da war diese These nicht bloß ein Paradox. Sie war geradezu falsch, weil nämlich die ihr zugrundeliegende Fragestellung falsch war. Nach dieser Fragestellung galt als das Gegenteil der guten Werke eine reine Passivität, die von Luthers Standpunkt aus gesehen genau so falsch war. Aber wenn Luther selbst — von seinem Ausgangspunkt aus — meinte, die guten Werke führten wirklich nur weiter in die Sünde, so war das ein theologisch durchaus korrekter Satz; denn im Rahmen einer Gesetzlichkeit und einer Gesetzesgerechtigkeit mußten sie immer dahin führen.

Offenbar ist das Gesetz, das sowohl Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt als auch zum teuflischsten Tyrannen werden kann, nicht eine solche Erfahrung des Gesetzes, in welcher das Gesetz nur die äußerlichen Ordnungen in der Welt regeln will. Hinsichtlich des Gesetzes in der erwähnten doppelten Gestalt ist festzuhalten, daß die Proportionen sich so darstellen, daß das Gesetz um so teuflischer wird, je heiliger es ist — wenn nämlich das Vorzeichen der Forderung vor die heilige und gute Gerechtigkeit gesetzt wird.

Damit hängt die für Luther typische Auffassung von dem zusammen, was ein tieferes Eindringen in den eigentlichen Kern des Evangeliums bedeutet. Das scholastische System war so aufgebaut, daß es als eine Wanderung *hinauf* nach einem überirdischen Ziel erschien. Der dogmatische Inhalt war dargestellt als eine Bewegung aufwärts. Der Mensch sollte sich, nach der franziskanischen Theologie, hinaufstrecken: vom Empfang der „gratia gratis data“ hin zum Empfang der „gratia gratum faciens“. Der Mensch sollte also fortschreiten vom Niedrigen zum Höheren, also z. B. von der geringeren Einsicht zu einer höheren. Er sollte von der natürlichen Theologie weiter zur geoffenbarten schreiten, von der einfachen zur höheren Erkenntnis.

Für Luther bedeutete nun die Konzentration auf Gesetz und Evangelium *nicht* etwa, daß er den Gedanken des Glaubenslebens als einer Wanderung hin zu einem tieferen Christentum fallenließe. Vielmehr soll der Christ nach Luther gerade weiterdringen zu einer noch tieferen Erkenntnis des Evangeliums, zu einem noch heiligeren Christenleben, zu einem noch tieferen Verständnis vom Worte Gottes und einer noch besseren Erfassung der Realitäten, die hier mit eingeschlossen sind. Das bedeutete für ihn nun nicht, daß man sich über das Gesetz erhöhen und so das Evangelium erreichen sollte mit seiner Freiheit von Gericht und Strafe.

Ein tieferes Eindringen in das Evangelium ist für Luther vielmehr das Gegenstück zu einem tieferen Eindringen in das Gesetz. Oder anders ausgedrückt: je klarer man die Bedeutung des Evangeliums erkennt, desto mehr erkennt man auch den verurteilenden Charakter des Gesetzes.

Das Weiterschreiten bedeutet also für Luther nicht ein stilles Zunehmen an Ruhe und Klarheit, sondern — statt dessen — einen Weg durch Anfechtungen hindurch, die darin bestehen, daß der Empfang einer tieferen Gnade, eines klareren Evangeliums zusammengehört mit der Bejahung und Unterwerfung unter ein noch härteres Gericht. Prinzipiell bedeutet also der volle Empfang des Evangeliums gleichzeitig auch die willige Annahme des vom Gesetz ausgesprochenen Gerichtes. Aber nach Luther kann, wie schon gesagt, der Mensch, der hier in dieser Welt immer ein Sünder bleibt, dieses Gericht über sich selbst nie ganz bejahen. Im Innersten seiner selbst kann er nämlich als Sünder nie etwas anderes tun, als sich selbst suchen. Der Empfang des Evangeliums, die ganze Wanderung hin nach der kommenden Gerechtigkeit bedeutet deshalb ein solches Annehmen des Gerichts, wie es nur möglich wird als ein Werk des Heiligen Geistes. Die Tatsache, daß der Mensch sich nach dem Evangelium ausstreckt, bedeutet für Luther gewiß, daß er sich von sich selbst weg und hin nach der fremden Gerechtigkeit wendet, die ihm durch Christus gegeben werden kann. Und insofern ist sie Glaube. Aber die Vollkommenheit des Glaubens schließt mehr in sich: nämlich die volle Entgegennahme der Gerechtigkeit, die auch das Urteil über den „alten Menschen" mit einbezieht. Wenn also der Begriff G l a u b e in der allgemeineren Bedeutung der Abwendung von sich selbst und der Hinwendung zur Erfüllung der Verheißung gefaßt werden kann, so liegt in diesem Begriff doch mehr: die wirkliche Entgegennahme der ganzen Gerechtigkeit Christi und damit die Vereinigung mit Christus, der den Menschen eins macht mit sich selbst. Wir wissen ja, welch starke Bilder Luther benutzen kann, um diese Vereinigung auszudrükken. Und es ist bekannt, wie er hier Gedankengänge aus der mittelalterlichen Mystik verwendet, besonders aus der Brautmystik. Und trotzdem: es bleibt immer ein entscheidender Unterschied zwischen seiner Anschauung und der der Mystik. Die Vereinigung mit Christus, die schon hier in dieser Welt zustande kommen kann, geschieht nicht auf eine deutlich erkennbare und greifbare Weise. Sie findet vielmehr in der Anfechtung statt, die zusammenhängt mit der Annahme des Gerichts.

Der Glaube enthält also in all diesen Bedeutungen einen Hinweis auf etwas, das gänzlich außerhalb des Menschen liegt. Er enthält einen Hinweis auf Christus,

der gekommen *ist* und der kommen *wird*. Hier ist Präsens und Futurum zu einer Einheit geworden.

Aber der Mensch wird, wie bereits mehrfach gesagt, erst durch das Evangelium dazu instand gesetzt, das Gesetz in seinem tiefsten Sinn zu akzeptieren. Daß das Gesetz das Evangelium vorbereiten kann, ist gewiß richtig. Dies geschieht auf verschiedene Weise: durch Züchtigung, durch Unterweisung, dadurch, daß der Mensch durch das Gesetz von seiner Sünde überzeugt wird. Aber gerade dieses letztere, daß nämlich die Sünde in ihrer Totalität enthüllt und die Schuld ganz eingesehen und bejaht wird, gerade dies geschieht erst durch das Evangelium, das — wie Luther sagt — identisch mit Christus ist. Gerade an diesem Punkt, in Christus, sind Gesetz und Evangelium verbunden, einerseits als die größten Gegensätze, andererseits als die miteinander zusammenfallenden Größen. Hier liegt, von einer Seite aus gesehen, die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium.

Nun wird ja hervorgehoben, daß man sich das Wachstum im Glauben nicht so denken dürfe, als steige der Mensch lediglich zu noch höherer Klarheit und noch höherem Frieden hinauf. Die Entgegennahme des Evangeliums bedeutet gerade die Einsicht in das Gericht *und* dessen Bejahung. Damit hängt auch zusammen, daß das Empfangen des Evangeliums für Luther immer das Empfangen einer *fremden* Gerechtigkeit ist, nicht einfach bloß eine Vermehrung und Stärkung der eigenen Kräfte. Aber die Verbindung des Evangeliums mit dem Gericht macht deutlich, daß die Wanderung hin nach dem ewigen Leben nicht eine solche Verminderung der Sünde bedeutet, so daß also zuletzt eine völlige Sündenfreiheit erreicht werden könnte. Im Gegenteil: gerade das Empfangen des Evangeliums bedeutet ja, daß der Mensch die Schuld bejaht und auf sich nimmt, die auch deshalb auf ihm lastet, weil er in den ganzen Zusammenhang des Menschengeschlechtes mit hineingehört, des Menschengeschlechtes, das in seiner Gesamtheit vom Sündenfall geprägt ist. Evangelium und Gesetz bestehen also, soweit sie den Menschen betreffen, in den Worten, die zu ihm gesprochen werden. Eine volle Einheit zwischen diesen beiden kann in dieser Welt nie erreicht werden. Denn diese Einheit würde bedeuten, daß der Mensch sündenlos und gänzlich gerecht wäre. Die Notwendigkeit des Gesetzes hängt also mit der Feststellung des „peccatum originale“ zusammen.

Zusammenfassend können wir all dies auch in der nun folgenden Form ausdrücken, wobei wir auch auf die Frage Bezug nehmen wollen, wie sich das Gesetz in den Augen des Menschen ausnimmt:

Das wahre Gesetz, das wirklich Gottes Willen zum Ausdruck bringt, muß dem von Gott getrennten Menschen als ein weit strengeres Gesetz erscheinen als

jenes andere, das mit Forderungen in der Form einer Gesetzlichkeit an ihn herantritt. Denn wenn „Gesetzlichkeit“ bedeutet, daß der Mensch durch eigene Leistungen und Verdienste teilweise wenigstens das Gesetz erfüllen kann, so bedeutet demgegenüber das wahre Gesetz die Unmöglichkeit dessen.

Diese Anschauung vom Gesetz, nach der es Unmögliches vom Menschen fordert, ist — vom Menschen aus gesehen — eine gleichzeitig falsche und doch auch richtige Anschauung: falsch deshalb, weil das Rechte sich als eine unerhörte Forderung an Leistungen darstellen muß, obgleich das Rechte doch in der letzten Hand niemals als eine Leistung des von Gott getrennten Menschen verwirklicht werden kann. Richtig aber ist die erwähnte Anschauung von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes deshalb, weil der Mensch, der nicht im rechten Verhältnis zu Gott lebt, sondern in Selbstsucht und Bosheit, nie das Gesetz erfüllen kann — und darum von Gott verurteilt werden muß. Der Mensch ist im Ernst schuldig, denn er hat sich mit seinem ganzen Willen in einer falschen Richtung festgelegt. Die Erbsünde schließt in sich auch eine absolute *Schuld:* Adams Fall wiederholt sich in jedem Menschen. Und das Gesetz hat die richtige und wahre Auffassung, wenn es sagt, daß der Mensch ganz in Übereinstimmung mit Gottes Willen seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit leben solle.

Die Erkenntnis, daß das Gesetz absolut verurteilt, setzt also eigentlich schon das Evangelium voraus. Denn nur durch das Evangelium kann der Inhalt der Forderungen des Gesetzes in seinem absoluten Charakter richtig erfaßt werden. Nur als erfüllt kann das Gesetz richtig verstanden werden. Hier tritt gerade jenes dialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium in Erscheinung. Denn das Gesetz sagt, daß der Mensch von Gott und von seiner in der Schöpfung gegebenen Bestimmung getrennt ist. Und es zeigt, daß der Mensch mit seinem eigenen Willen den Aufruhr gegen Gott bejaht und dazu seine Sünde ständig vermehrt, indem er sich in seinem verkehrten Verhältnis zu Gott behauptet. Deshalb erklärt das Gesetz, daß er von Gott verworfen werde. Das Gesetz, das dies zeigt, ist ein wahres Gesetz, da es eine tatsächliche Gegebenheit aufzeigt. Es deutet auf den wirklichen Inhalt der Gerechtigkeit hin. Und es macht deutlich, daß dieser für den von Gott abgefallenen Menschen unerreichbar ist, weil ihm die Gerechtigkeit nämlich fehlt, die zu seiner Bestimmung gehört, und ferner, weil er in seinem Innersten mit der von Gott getrennten Welt zusammengehört.

Das wahre Gesetz muß aber die Gerechtigkeit für den von Gott abgefallenen Menschen als eine geforderte Gerechtigkeit aufstellen, und es wird schon dadurch gerade zum Symbol der völligen Verdammung. Weil die wahre Gerechtigkeit von dem Menschen gefordert ist, der die ursprüngliche Zusammengehörigkeit

mit Gott verloren hat, wird sie für diesen Menschen das Gleiche bedeuten wie die Erkenntnis seiner eigenen Verdammung. Diese Erkenntnis ist jedoch nur durch das Evangelium möglich, das den Abstand von dem, was wirklich gut ist, zeigt. Und deshalb weist gerade die tiefe Erkenntnis von der Sünde darauf hin, daß der Kontakt mit dem Evangelium schon erreicht ist. Diese Erkenntnis konnte aber folgerichtig nur von Christus festgehalten werden, weil er der einzige war, der so tief in die Gerechtigkeit Gottes hineingeschaut hatte, daß er auch die Verdammung der ganzen Menschheit erkannte und sie stellvertretend zu tragen vermochte. Nach Luthers Auslegung der Worte Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" hielt Christus an der Verdammung des fordernden Gesetzes fest. Ja, er erlebte diese Verdammung an seinem eigenen Leibe. Und er nahm sie auf sich. — Dies ist für Luther Inhalt und Sinn der Höllenfahrt Christi, der Höhepunkt des Versöhnungswerkes. Aber indem Christus tat, was nur der vermochte, der vollständig gerecht war — ja indem er selbst die verheißene göttliche Gerechtigkeit in seiner Person verkörperte —, überwand er die Verdammung des Gesetzes und stellte wieder ein rechtes Verhältnis zwischen Gott und den Menschen her. In diesem Verhältnis stellt aber das Gesetz nicht mehr eine äußere, fordernde Macht dar, sondern es steht in Zusammenhang mit dem Evangelium. In Christi Auferstehung tritt das siegende Evangelium hervor, das als solches auch über das Gesetz gesiegt und es erfüllt hat.

Wir wollen Luthers Anschauung an diesem Punkte ein wenig näher betrachten. Denn hier stoßen wir auf ein Sondergut der Theologie Luthers, das in der Weise in anderen Theologien nicht ausgeführt ist. Hier begegnet uns etwas für die lutherische Theologie Eigentümliches, das aber gleichwohl für die von uns erstrebte Gemeinschaft mit anderen Kirchen keine Belastung sein kann. Im Gegenteil, hier ist etwas vorhanden, das anderen dargereicht werden sollte, nicht damit sie dasselbe kopieren, sondern damit ihnen geholfen wird, in das tiefe Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium einzudringen und so auch indirekt die Botschaft des Neuen Testaments tiefer zu erfassen. Denn die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium hängt mit dem Verhältnis zwischen den zwei Äonen zusammen, was wir hier jedoch nicht näher ausführen können.

Der einzige, der nach Luthers Ansicht die Verdammung ganz bejahen konnte, war also Christus. Ein Ausdruck dafür findet sich in seiner berühmten Schilderung, wie in Christus die großen Gegensätze aufeinanderprallen. Luther stellt dies bekanntlich dar in seinem großen Galaterbrief-Kommentar, im Zusammenhang mit Gal. 3, 13, und zwar unter Hinweis auf die mittelalterlichen Hymnen. Hier ist die Darstellung sehr bildreich und dramatisch. Theologisch gesehen

konnte man dafür auch einen anderen Ausdruck benutzen. Man konnte nämlich sagen, daß Christus, gerade weil er die Gerechtigkeit als solche, die Gerechtigkeit Gottes nämlich, repräsentierte, als einziger dazu imstande war, die Verurteilung des Gesetzes zu bejahen und gerade in der Bejahung das Gesetz in der rechten Weise zu erfüllen. Und nur durch diese Erfüllung kann der Inhalt der Sünde und die gerechte Verdammung durch das Gesetz richtig verstanden werden; denn nur durch Christus konnte das Gesetz erfüllt werden, und nur als erfüllt kann es richtig verstanden werden.

In der Tat wird hier deutlich, wie das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zusammenhängt mit der Christologie. Es zeigt sich hier ferner, daß die auf den Gegensatz Gesetz — Evangelium aufgebaute Theologie, rein sachlich gesehen, eigentlich nichts Neues in der Kirche ist, sondern nur das ausführt, was bereits in der Alten Kirche in und mit den christologischen Darstellungen gegeben war. Für Luther ist es ja ein ganz gewohnter Gedanke, daß Christus, der das Evangelium selbst verkörperte, dadurch, daß er sich mit der Sünde der ganzen Welt indentifizierte, freiwillig die Verurteilung derselben auf sich nahm. Um dies zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß die Voraussetzung zu einer rechten Gesetzeserfüllung gerade darin bestand, daß die Gerechtigkeit bereits vorhanden war und daß das Gesetz deshalb nicht mehr die Form einer Forderung annehmen konnte. Und eine solche Form mußte es ja annehmen gegenüber jedem, der nicht gerecht war. Darum konnte nur der Gerechte das Gesetz erfüllen. Hier entsteht aber nun die Frage nach dem Gericht des Gesetzes. Dieses kann hier keine berechtigte Anwendung auf den finden, der ja gerecht ist, insofern er in gewisser Weise ein isoliertes Individuum darstellt. Gleichwohl ist es für Luther ein zentraler Gedanke, daß Christus vom Gesetz verurteilt wurde. Doch ist dieser Gedanke lediglich eine Entsprechung zu dem Gedanken der Inkarnation. Christus wurde Mensch — das bedeutete, daß er auch einging in das Dasein, über welchem das Gesetz herrschte, also daß er einging in den Zustand, in dem die Gerechtigkeit nur in der Form des Gesetzes und der Forderung da war. So konnte das Gesetz seine Forderungen an ihn stellen und auch den Anspruch auf seine Verurteilung erheben — obwohl er gerecht war. Im christologischen Zusammenhang kann dies so ausgedrückt werden, daß Christus Gott war und als solcher auch Träger von Gottes eigener Gerechtigkeit, sich aber gleichzeitig als Mensch unter das Gericht des Gesetzes stellte.

Christus stand also, mit anderen Worten, sowohl über dem Gesetz als auch *unter* dem Gesetz — was genau der altkirchlichen These (des Chalcedonense) entsprach, daß Christus Gott und Mensch sei: Als Gott repräsentierte er das Evangelium, als

Mensch aber war er „unter das Gesetz getan". Und so entsteht die Entsprechung dazu, daß Christus „unvermischt" und „unverändert" sowohl Gott als auch Mensch war. In Luthers Theologie ist dies mit dem Terminus „Communicatio idiomatum" wiedergegeben. Und daß diese Lehre für die Theologie Luthers wichtig wurde, hängt wohl gerade mit dieser Gesetz-Evangelium-Dialektik zusammen. Christus ist nach Luthers Lehre Gott und besitzt als solcher alles. Aber er steigt herab und wird Mensch und gibt alles her. Hier, kann man sagen, variiert Luther lediglich jene bekannten Worte aus dem 2. Kapitel des Philipperbriefes, aber er steht auch den Inkarnationsgedanken in anderen Schriften des N. T., z. B. dem Joh.-Evang., nahe. Oder anders ausgedrückt: als Gott steht Christus über dem Gesetz, aber seine Gerechtigkeit ist ihrem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als göttliche Liebe — Agape — und bewirkt daher, daß sie sich dem Gericht des Gesetzes und der Verdammnis der Hölle unterwirft — um der Menschen willen. So ist also der Inkarnationsgedanke bei Luther verbunden mit der Unterwerfung unter das Gesetz. Und diese wird gedacht als ein *freiwilliges* Ertragen des Gerichts, das seit dem Abfall von Gott über dem ganzen Menschengeschlecht steht und das von keinem Menschen ertragen werden konnte. In der Inkarnation liegt die Solidarität Christi mit der Welt, die unter der Sünde und dem Gesetz versklavt ist. Seinen besten Ausdruck findet, nach Luther, diese zur Inkarnation gehörige freiwillige Unterwerfung unter die Verdammung des Gesetzes eben in jenen Worten des Apostolicums, die von der Niederfahrt zur Hölle reden. Diese bedeutet nämlich nach Luther die freiwillige Übernahme der Hölle der Verdammnis — um der Menschen willen — und damit auch die Überwindung des Todesstachels und der höllischen Strafe. Hier findet die Vereinigung von Gesetz und Evangelium in ihrer höchsten Form statt. Sonst wäre sie eine Unmöglichkeit in dieser Welt. Hier aber werden Gesetz und Evangelium *eins*, insoweit als die Gerechtigkeit, die den Sinn des Gesetzes ausmachte, nun nicht mehr den Charakter einer Forderung oder eines Gerichtes beibehalten konnte, weil nämlich das Gericht überwunden war. Und darum kann man auch sagen, daß das Gesetz gerade durch die Niederfahrt zur Hölle vollständig überwunden worden ist. Hier findet sich der Anschluß an jene bekannten Bilder vom Sieg über Tod, Sünde und Hölle. Aber man kann auch sagen, daß damit *das Gesetz erfüllt* ward: in seiner Absicht und seiner Aufgabe — dort nämlich, wo das Gericht in seiner vollen Wucht den traf, der sowohl Gott als auch Mensch war. Christus erfüllte das Gesetz, als er der Verurteilung des Gesetzes über die Sünde gehorsam war; als für uns zur Sünde gemacht bejahte er die völlige Verurteilung über sich. Aber in der Bejahung des Gerichtes wurde das Gesetz überwunden als eine verurteilende Macht. So hängt

also die Dialektik von Gesetz und Evangelium mit der Christologie zusammen. Und diese geht über in Luthers eigene Auffassung von der Versöhnung.

Gleichzeitig kann man sagen, daß die Christologie auch einen adäquaten Ausdruck in der Ethik fand; denn der Glaube bedeutet ja das Empfangen *des* Evangeliums, in dem die Überwindung und die Erfüllung des Gesetzes liegt. Dies drückt Luther auch so aus, daß der — seiner Natur nach — göttliche Glaube hinaufgehe zum Himmel und dort alles empfange. (Hier liegt die Entsprechung zu jenem in der Christologie verankerten Gedanken von Christi göttlicher Natur.) Und der Glaube steigt herab zur Erde, um sich als Liebe gegen den Nächsten auszugeben. (Hier haben wir die Entsprechung zu dem, was in der Christologie unter den Rubriken „Christi menschliche Natur" und „Inkarnation" abgehandelt wird.)

Und wenn die Christologie diese Auslegung erfährt, so kann man auch hier wiederum den entscheidenden Unterschied erkennen, der sich zwischen der scholastischen, philosophisch bestimmten spekulativen Theologie und der Theologie Luthers auftut. Denn bei Luther erhalten die Naturen Christi — wie auch Melanchthon betont hat — nicht die Bedeutung zweier verschiedener Substanzen; sondern die beiden Naturen Christi müssen nach Luthers Meinung verstanden werden entsprechend ihrer Aufgabe und Funktion. Darum nur kann Melanchthon seine berühmte These aufstellen: „Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere." Und deshalb müssen die Begriffe Sünde, Gesetz, Gnade und Evangelium zu den Grundbegriffen werden, von denen man ausgeht. Wir sehen aber: was Luther mit seinem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium sagen will, ist im Neuen Testament begründet und stellt auch eine neue Form der Gnadenanschauung der Alten Kirche dar, die in den oekumenischen Bekenntnissen zum Ausdruck kommt. Man muß also sowohl die neutestamentliche Lehre von den zwei Äonen als auch die altkirchliche Lehre von den Naturen Christi verstehen und ihren tieferen Sinn begreifen lernen, um Luther richtig zu verstehen.

Das Gesetz, das in sich selbst auf Gottes Gerechtigkeit hinweist und insofern heilig und gut ist, wird stets, solange es als eine äußere Macht diese Gerechtigkeit fordert, zu einer verurteilenden Macht und kann darum von Luther den „Tyrannen", dem „Tode" und der „Sünde" an die Seite gestellt werden. Aber auch in dieser Gestalt unterscheidet sich das Gesetz von der Sünde gerade durch sein dialektisches Verhältnis zum Evangelium. Je näher es diesem kommt und je mehr es mit seiner Forderung den Inhalt des Evangeliums deckt, desto mehr wird es zu einem total verdammenden Gesetz, weil es das Vorzeichen des Geforderten vor dessen Inhalt setzt. Deshalb wird gerade das seinem eigentlichen Inhalt nach heilige und gute Gesetz zu einem verurteilenden. Da aber der gefallene Mensch

dieses Gesetz nicht ertragen kann und weil ihm das Gesetz Gott als einen Tyrannen erscheinen läßt, muß es vom Evangelium überwunden werden. Auf dieser Ebene ist es richtig zu sagen, daß das Evangelium das gibt, was das Gesetz fordert: nämlich daß der neue Mensch als ein Gott gehorsames Wesen lebt. Das Evangelium tut dies aber, indem es ein jegliches Gesetz überwindet, das das Vorzeichen des Geforderten vor den Inhalt des Evangeliums setzt. Auf der Ebene der Gesetzlichkeit wiederum kann man nicht sagen, daß das Evangelium das gebe, was das Gesetz fordere. Denn diese Forderungen decken ja nicht den Inhalt des Evangeliums.

Dieses letzte Verhältnis von Gesetz und Evangelium führt direkt zu der Lehre vom unfreien Willen, die Luther in seinem berühmten Buch „De servo arbitrio" gegenüber Erasmus entwickelt hat. Erasmus stand, wie bereits erwähnt, auf dem von der Scholastik eingenommenen Standpunkt bzw. vertrat eine vereinfachte Form desselben. Er bewegte sich, in Luthers Augen, also auf der Ebene der Gesetzlichkeit. Er argumentierte nur moralisch und sah nicht, was das Evangelium eigentlich bedeutete. Da Erasmus jene Auffassung des Gesetzes als eines verurteilenden nicht gutheißen konnte, konnten für ihn Gesetz und Evangelium auch nicht zu Zentralbegriffen werden und ebensowenig ein dialektisches Verhältnis einnehmen. Die dem Evangelium entsprechende Gnade wurde nicht in heilsgeschichtlichem oder eschatologischem Zusammenhang gesehen, sondern in erster Linie, von psychologischen Gesichtspunkten geleitet, als eine Kraftquelle für die guten Werke, die zusammen mit dem eigenen Willen wirken mußten. Die Hauptfrage für Erasmus ist also die eigene Mitwirkung des Menschen an seiner Erlösung, und Erasmus beantwortet diese Frage positiv, ja *muß* sie positiv beantworten. Luther dagegen erkannte, daß das Evangelium auf diesem Wege verschwinden würde und schließlich alles dem Gebiete des Gesetzes zugerechnet werden müßte. Er mußte diesen Weg als den Weg der „Gesetzlichkeit" verstehen. Erasmus gegenüber mußte er, um dem Evangelium Platz zu verschaffen, die Unfreiheit des Willens hervorheben, besonders in seiner Beziehung zur Gerechtigkeit und zur Seligkeit, die in Christus verheißen und dann durch ihn auch in die Welt gebracht worden war. Diese Erlösung ist der Inhalt des Evangeliums. Und im Verhältnis dazu ist der menschliche Wille absolut nicht imstande, etwas zu erreichen. Das Gesetz, das die vollständige Gerechtigkeit fordert, muß den von Gott und seiner Gerechtigkeit getrennten Menschen verurteilen. Daß dies eine gerechte Forderung ist, ist nach Luther außer Zweifel. Aber sie kann niemals, sozusagen als Antwort auf eine Forderung, erfüllt werden.

Auch im ethischen Leben gilt es, daß das Gesetz nur in freier spontaner Liebe befolgt wird, unabhängig von Forderungen, die den Menschen durch eine dauernde Strafandrohung oder Hoffnung auf Belohnung binden und ihm so die Freiheit nehmen, die der Inhalt des Evangeliums ist. Darum kann das Gesetz nur befolgt werden, wenn der Mensch durch das Evangelium, d. h. durch Christus, durch den Glauben vom Gesetz frei wird. Und letztlich ist die Voraussetzung der christlichen Freiheit die Erfüllung des Gesetzes, die Christus am Kreuz vollbracht hat. Ein Leben in Christus ist ein Leben, in dem durch die Gemeinschaft mit Christus das Gesetz bejaht und erfüllt ist. Die Erfüllung des Gesetzes wird durch Christus empfangen, was aber für den Glaubenden einen Gegensatz zu quietistischer Gleichgültigkeit bedeutet. Denn er lebt in Christus und bejaht mit ihm das Gericht; Christus lebt in dem Glaubenden, und Christus ist immer wirksam.

Wenn also der menschliche Wille, so gesehen, unfrei und das Gesetz ein verdammendes Gesetz ist, wenn es sich um die Gerechtigkeit vor Gott handelt, so bedeutet dies jedoch keineswegs, daß der menschliche Wille überhaupt nicht imstande wäre, das zu tun, was in dieser Welt von ihm gefordert wird. Und hier begegnen uns die Aussagen Luthers, die am schwersten klarzumachen sind und die gerade die Lehre von den zwei Reichen betreffen. Wir können sie hier nur kurz berühren. Gerade die Probleme, die zur Ethik gehören, müssen aufs neue durchgearbeitet werden. Dann wird auch die Zusammengehörigkeit und die Verschiedenheit vom Leben des Christen unter dem geistlichen und dem weltlichen Regiment deutlicher hervortreten können.

Von dem Anspruch des Gesetzes auf eine totale Gerechtigkeit müssen die Forderungen des Gesetzes getrennt werden, die auf die Ordnung, auf ein rechtschaffenes Leben und auf die Arbeit hier in dieser Welt abzielen. Und hier liegt der Grund der oft besprochenen und oft falsch verstandenen Lehre Luthers von den zwei Regimenten. Diese Lehre wieder versteht man am besten, wenn man von der neutestamentlichen Auffassung von den zwei Äonen ausgeht. Das Gesetz, das in diesem Äon gegeben ist, will einerseits hier Ordnung aufrechterhalten, andererseits eine Gerechtigkeit darstellen, die nicht von dieser Welt ist, sondern die in dem künftigen Äon zu Hause ist. Für diesen Äon gilt das äußere Gesetz. Dieses Gesetz führt an sich nicht zur Gerechtigkeit, zwingt aber die Menschen hier auf Erden, miteinander in Frieden zu leben. Im Blick darauf ist nach Luther der menschliche Wille *frei*, aber das liegt lediglich daran, daß das Gesetz hier nicht von der Gerechtigkeit *vor Gott* (coram Deo) spricht und darum auch nicht in direkter Beziehung zum Evangelium steht und seinen Inhalt also nicht als etwas, das vom

Menschen für seine Rechtfertigung gefordert wird, hervorhebt. Grundsätzlich ist also der menschliche Wille frei im ersten usus legis, also dort, wo es nicht direkt um die Gerechtigkeit Gottes geht. Im zweiten usus legis aber ist er unfrei. Hier wird der Mensch hin zum Evangelium getrieben. Denn im zweiten usus stellt das Gesetz die Gerechtigkeit des künftigen Äon als eine Forderung für uns dar.

Diese beiden verschiedenen Anwendungen des Gesetzes beziehen sich nun aber nicht auf zwei verschiedene Gebiete, die voneinander ganz getrennt wären. Obgleich das Gesetz im ersten usus legis in erster Linie auf die Ordnungen in *dieser* Welt bezogen ist, ist eben dieser Gebrauch des Gesetzes doch vom Gesetze im zweiten usus nicht völlig getrennt. Wenn der erste usus als etwas Abgeschlossenes und Genügendes gesehen wird, wird er falsch verstanden. Im Gegenteil zeigt sich dieser Gebrauch des Gesetzes immer als etwas, was über sich hinausweist. Als ein geschlossenes Gebiet verstanden kann das weltliche Regiment, das im ersten Gebrauch des Gesetzes wirkt, etwas ganz Falsches werden. Es handelt sich also *nicht* um zwei ganz verschiedene Gesetze. Das weltliche Reich darf vom geistlichen nie so getrennt werden, als wäre das äußere Gesetz nicht *Gottes* Gesetz. Das Gesetz in seinem ersten usus gilt gerade dieser Welt *als* einer Welt *Gottes*, als einem zwar weltlichen Reich, in dem aber *Gott* der Herr ist und sein will: also einem Reich, in dem *Gott* regiert. Das Gesetz gilt für eine Welt, die nie als die letzte Welt verstanden werden kann, sondern die über sich hinaus auf eine künftige Welt und eine künftige Gerechtigkeit hinzeigt. Der Fehler, der von seiten der lutherischen Theologen dann und wann gemacht wird, ist wohl der, daß das weltliche Reich als ein Gebiet aufgefaßt wurde, wo von Gott emanzipierte Gesetze herrschen: wo Gott also nicht der eigentliche Herr ist. Dann bekommt diese Welt keine Beziehung zum künftigen Äon. Nach Luther ist doch gerade diese Welt eine Welt, in der Gott Herr sein *will*, und zwar gerade durch sein Gesetz. Und das Gesetz soll den Menschen im Warten auf eine kommende Welt eingeschlossen halten. Man könnte auch gut sagen: durch die Vernunft will Gott hier regieren, denn auch so *will* Gott herrschen. Die Vernunft soll eben ein Diener Gottes — das heißt ein Diener der Wahrheit — sein, wenn auch die Vernunft nie die Wahrheit beherrschen kann und aus sich selber das, was durch die Offenbarung in Christo gegeben wird, hervorschöpfen kann, sondern bereit sein muß, diese zu empfangen.

Wenn die Lutheraner von dem „ersten Gebrauch" des Gesetzes sprechen, dem Gesetz also, das uns hier in dieser Welt eine Ordnung gibt, so steht hinter diesem Gesetz derselbe Gott, der uns das absolut fordernde, unser Gewissen packende und verdammende Gesetz, das Gesetz in seinem „theologischen Gebrauch" gibt. Und er will mit beiden dasselbe. Er will das Böse im Menschen überwinden. Im

ersten usus legis nimmt er aber dem Menschen seinen eigenen Willen, seine Selbstbehauptung im Dienste des Guten. Der Mensch wird gezwungen, dem Nächsten nützlich zu sein, auch wenn sein Herz egoistisch eingestellt ist. Der zweite Gebrauch des Gesetzes zeigt ihm, daß von ihm eine Gerechtigkeit gefordert ist, die er sich nie von selbst verschaffen kann, weil er im Grunde seines Herzens von der Sünde beherrscht bleibt. So wird diese Gerechtigkeit ihm zu einem Gericht. Durch sie wird er aber daran erinnert, daß er geschaffen ist, um Gottes Ebenbild zu sein, und daß er für Vollkommenheit bestimmt ist. Diese Bestimmung wird ihm durch das Gesetz in seinem zweiten Gebrauch als eine absolute Forderung Gottes dargestellt. Was ihm natürlich sein sollte, wird ihm als ein fremdes Gebot bekanntgemacht. Das Natürliche kann aber nur dann verwirklicht werden, wenn es nicht mehr ein Gebot ist, sondern wenn das Gesetz als eine drohende Macht überwunden ist. Aber weil das Gesetz das bei der Schöpfung Natürliche darstellt, kann es ein natürliches Gesetz genannt werden — aber in einem ganz anderen Sinn als in der Scholastik. Denn „Natur" ist hier, was für das Ebenbild Gottes richtig und natürlich ist. Es ist aber kein solches Gesetz, dessen Forderungen dem Menschen nach dem Falle, dem „natürlichen Menschen", natürlich und erfüllbar sind.

Weil aber das Gesetz in seinem ersten Gebrauch das im tiefsten Sinne unnatürliche Leben des „natürlichen Menschen" so begrenzen will, daß dieser darüber klar wird, daß er nicht für sich selbst, sondern zum Dienst seines Nächsten geschaffen ist, ist es deutlich, daß dieser erste Gebrauch des Gesetzes nie ohne Berücksichtigung des Gesetzes in seinem zweiten Gebrauch verstanden werden kann. Das Gesetz im ersten Gebrauch will das Unnatürliche im Leben des „natürlichen Menschen" begrenzen, nicht so, daß das Gesetz im ersten Gebrauch im Grunde dasselbe wie das Gesetz im zweiten Gebrauch zu sagen hätte, aber so, daß das ganze Leben hier eine Wanderung ist, die als Ziel und letzte Bestimmung die Gerechtigkeit hat, welche vom Gesetz in seinem zweiten Gebrauch gefordert und welche durch das Evangelium, im Zusammenhang mit der Überwindung jedes Gesetzes, gegeben wird.

Die Doppelgestalt, in welcher das Gesetz gegeben wird, hängt also damit zusammen, daß wir hier in einer Welt leben, in der wir durch das Evangelium in Verbindung mit Gottes ewigem Reich, mit dem kommenden Zeitalter, stehen. Schon hier können wir die Kräfte erfahren, die zu dem künftigen Zeitalter gehören; wir dürfen aber doch nicht schwärmerisch sagen, daß wir schon da sind oder daß der alte, von der Sünde beherrschte Mensch sich einfach dadurch in einen neuen Menschen verwandeln könne, daß er bestimmten Regeln folge. Es müssen

zwar hier Gesetze da sein, die gerade als Gesetze befolgt werden können; es ist aber auch ein Gesetz nötig, das uns zeigt, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch keinen Gesetzesgehorsam unsererseits gegeben werden kann, sondern daß unsere bei der Schöpfung gegebene Bestimmung nur durch eine solche Erfüllung des Gesetzes hindurch verwirklicht werden kann, in welcher eine Bejahung des totalen Gerichtes über uns beschlossen liegt. Diese ist jene Bejahung des Gerichtes, in welcher Christus das Gericht des Gesetzes getragen und es ins Leben verwandelt hat.

Das Gesetz ist da, weil wir Fleisch und noch nicht Geist sind. Darum muß das Fleisch erstens gezüchtigt und zur Ordnung angehalten und zweitens getötet werden, damit der Geist geboren werden kann. Im ersten Gebrauch des Gesetzes wird das Fleisch zur Ordnung gehalten und daran gehindert, seine Selbstbehauptung allein herrschen zu lassen. Dies geschieht im weltlichen Regiment. Im zweiten Gebrauch wird das Fleisch getötet. So führt uns der zweite Gebrauch des Gesetzes immer ins geistliche Regiment über. Das Ziel des Gesetzes ist überhaupt, dem Evangelium zu dienen. Im Evangelium wird uns das Wort des Lebens gegeben. Im geistlichen Regiment werden wir von diesem Worte regiert.

Wenn aber Gott so auf eine doppelte Weise uns regieren will — nämlich durch sein weltliches und durch sein geistliches Regiment —, ist es offenbar völlig falsch, wenn man die Lehre von den beiden Regimenten so deutet, als sei sie eine Bestätigung und Berechtigung jeder Politik, die Gewalt und Unrecht duldet. Eine Gewaltpolitik, die sich von Gottes Gesetz frei und losgelöst glaubt, ist einfach widergöttlich. Die Lehre von den beiden Regimenten besagt ja im Gegenteil, daß Gott auch über den Staat herrscht und daß sein Zorn ein jegliches Unrecht, das wir begangen haben, bestrafen werde. Andererseits ist es aber ebenso unrichtig, das weltliche Reich mit dem Reich Christi zu identifizieren. Man könnte daher sagen, daß sich die beiden Regimente wie Christi Naturen zueinander verhalten. Auch das Verhältnis zwischen den beiden Regimenten könnte durch die chalcedonensische Formel definiert werden: das Göttliche und das Menschliche in Christo sind auf eine Weise ein und dasselbe; sie sind voneinander nicht zu lösen und voneinander nicht trennbar, sie dürfen aber auch nicht miteinander vermischt oder auf rationalistische Weise miteinander identifiziert werden. Genau so verhält es sich mit den beiden Regimenten.

Wenn zu unserer Zeit einige Theologen keinen prinzipiellen Unterschied zwischen solchen Handlungen, die im Staat, und solchen, die im Reiche Christi zu tun sind, anerkennen wollen, dann sehen sie eben den entscheidenden Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht. Eine modalistische Tendenz wirkt

sich in der Verneinung des Unterschiedes zwischen den beiden Regimenten aus. Die beiden Regimente zu einem machen zu wollen, wäre aber ebenso falsch, als wenn man die menschliche Natur Christi verneinen und Christus lediglich als Gott ansehen würde, oder als wenn man Gott und Christus einfach rationalistisch identifizieren wollte. Das ist und bleibt Schwärmertum! Denn dies würde ja bedeuten, daß wir schon jetzt ganz im Himmel oder im kommenden Äon lebten. Eine paradoxale Folge davon ist, daß Christus, der mit Gott identifiziert wird, auch ein Moses wird; das Evangelium wird zu Gesetzen und Lebensregeln, die Gerechte von Ungerechten trennen wollen. Man kann den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium dann nicht sehen, sondern will das Evangelium allein haben, was bedeuten muß, daß das Evangelium selbst zu einer Form des Gesetzes wird. Gerade dadurch wird die von der menschlichen Sünde bestimmte Wirklichkeit, in der wir hier leben, verneint. Das Gesetz in seiner vom Evangelium zu unterscheidenden Gestalt kann hier nie aufgehoben werden. Hier spricht Gott durch Gesetz und Evangelium, gerade weil wir Sünder sind und weil wir noch nicht im künftigen Zeitalter leben. Wer dieses nicht anerkennt, der ist und bleibt ein Schwärmer, der die Wahrheit des Evangeliums verdunkelt oder gar verneint. Dasselbe gilt von den zwei Regimenten. In dieser Welt müssen zwei Regimente existieren: das eine Regiment, in dem Gott durch ein Gesetz herrscht, das Ordnung hält und das ein gegenseitiges Dienen der Menschen erzwingen will, und das andere, in dem Gott durch das Evangelium herrscht, wo er das verurteilende Gesetz überwindet, Sünde vergibt und Leben und Seligkeit schenkt. Das Reich Christi ist ja gleichzeitig gegenwärtig und noch nicht gegenwärtig. Es ist *hier* unter uns, bei uns, und ist doch erst ein *kommendes* Reich. Darum ist die Kirche auf einmal sichtbar und unsichtbar. Dieser Doppelaspekt bestimmt gerade auch den Glauben. Dieser wird so einerseits von der Vernunft, der ratio, und andererseits vom höchsten Schauen getrennt, von *dem* Schauen, das seinen Platz im Himmel und im kommenden Reich, in der kommenden Welt hat. Der Glaube muß diese Doppelseitigkeit behalten. Er *hat* alles, und doch kann er wiederum nur hoffen, einmal alles zu bekommen. So ist der Glaube gebunden an das ewige Reich, das zwar erst kommt, aber doch schon hier in unser Leben eingreift und darin herrscht, so daß wir uns nicht dieser Welt gleichstellen können, sondern erneuert werden, auf daß wir „prüfen mögen, was da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille“ (Röm. 12, 2).

Da aber Christi Reich in diesem Sinne einen doppelten Aspekt hat, müssen wir auch unter dem weltlichen Regiment leben, in dem Gott durch sein Gesetz herrscht. Denn insofern wir unvollkommen sind, muß Gott vor uns auch als das Gesetz ste-

hen. Das Gesetz hat einen doppelten Aspekt, aber in einer anderen Bedeutung als das Evangelium. Dieses ist doppeldeutig in dem Sinn, daß es gleichzeitig ein bereits gekommenes wie auch ein erst kommendes ist — so wie Christus ins Fleisch *gekommen ist* und doch erst in seiner Parusie *kommen wird*. Das Gesetz dagegen ist in dem Sinne doppeldeutig, daß es einerseits *extra* locum justificationis die Ordnung aufrechterhält und die Menschen einander zu dienen zwingt, aber andererseits, *in* loco justificationis, das Evangelium durch sein Gericht vorbereitet und dabei auch dadurch, daß es unsere Sünde vermehrt und uns in die Verzweiflung treibt. Ein Ausgleich zwischen Gesetz und Evangelium ist darum hier in dieser Welt unmöglich. Solange die Sünde hier bleibt, muß auch das Gesetz hier bleiben. Es wäre ein Schwärmertum, wollte man die in dieser Welt bestehende Erbsünde verneinen. Dies wäre gleichbedeutend mit dem Versuch, das Evangelium, das doch auch zum kommenden Reich gehört, zu einem für diese Welt auf rationalistische Weise adäquaten Gesetz zu stempeln und das Evangelium so zunichte zu machen.

Die Aufgabe des weltlichen Regiments besteht also u. a. darin, den bösen Menschen einer äußeren Gewalt zu unterstellen und ihn dadurch zu zwingen, anstatt dem Nächsten zu schaden, ihm durch die eigene Arbeit zu nützen. Zum Gebiete des weltlichen Regiments gehören die im Staate geltenden Gesetze und Verordnungen. Daß sie von Gott nicht unabhängig sind, liegt ja schon darin begründet, daß sie Gesetze für eine Art des Gesellschaftslebens sein sollen, dessen Herrscher Gott sein will.

Man kann auch feststellen, daß ein Unterschied besteht zwischen den Gesetzen, die ein Staat erläßt, der in einer christlichen Tradition steht, und den Gesetzen eines Staates, in dem eine christliche Tradition keine Bedeutung besitzt. Eine christliche Tradition wird bewußt oder unbewußt den Staat davor zurückhalten, sich selbst und seine Gesetze zu verabsolutieren. Die staatlichen Gesetze werden in einem bestimmten Sinne immer etwas Relatives sein. Der Christ sieht in ihnen zwar eine von Gott befohlene Form der Ordnung und gehorcht ihnen so weit wie möglich, aber er weiß auch, daß sie nicht die wirkliche Gerechtigkeit ausdrücken, auch wenn sie gut sind. Die Gesetze müssen ständig verändert und verbessert werden, da sie anderenfalls die Gesellschaftsordnung hindern würden, anstatt ihr zu dienen und sie zu befördern.

Ein Mensch kann niemals *nur* auf Grund seines Verhältnisses zum Staat, zu den staatlichen Gesetzen und Rechtsnormen beurteilt werden, sondern er steht immer auch vor Gott und damit vor einer totalen Verurteilung und vor der Möglichkeit einer totalen Vergebung. Durch diesen Tatbestand rückt das Verhältnis zu der

äußeren Ordnung in ein neues Licht: einerseits tritt die Bedeutung der äußeren Ordnungen klar hervor, da das Leben in ihnen das von Gott befohlene Leben, der Beruf ist; andererseits wird die Relativität des äußeren Lebens und der Gesetze als Ausdruck für das, was recht und gut ist, durch die Einsicht deutlich, daß es eine andere Ebene gibt, auf der der ganze Mensch, bis in die heimlichsten Motive seines Herzens, unter Gericht und Barmherzigkeit steht[1].

Wir sehen also: die Lehre von den beiden Regimenten, die uns Luther geschenkt hat, kann leicht mißverstanden werden. Ihr eigentlicher Sinn besteht aber darin, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in rechter Weise zu bestimmen.

Darum kann diese Lehre auch in der oekumenischen Bewegung nicht beiseite geschoben werden. Zwar könnten die Lutheraner lernen, diese Lehre besser zu verstehen und ihre Bedeutung besser zu erkennen. Wir sollten auch besser lernen, diese Lehre mit ihren Folgerungen so zu verwirklichen, daß ehrliche Christen daran keinen Anstoß nehmen müssen.

Diese Lehre aber zu verneinen hieße, das Licht des Evangeliums zu verdunkeln. Denn gerade *sie* dient uns ja im hohen Maße dazu, das Evangelium vor einer Entstellung zu schützen, vor allem vor einer solchen Entstellung, die es zum Gesetz macht. Dann wäre es nämlich ein Salz, das dumm geworden ist, und wozu wäre es dann noch nütze? Und wenn die Oekumene, wie wir zu Eingang klarzumachen versuchten, weder ein Kompromiß noch eine Religionssynthese sein soll, die einer kulturellen Einheit in geistiger und geistlicher Beziehung die Grundlage gibt, dann darf auch nie und nimmer die Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium und von den beiden Regimenten, wenn sie richtig verstanden wird, verneint oder zur Seite geschoben werden. Denn durch sie können wir anderen helfen und durch sie können wir das Evangelium deutlicher machen. Dies zu tun ist gerade unsere Aufgabe in der Oekumene. Aber diese Aufgabe, anderen zu lehren, muß immer mit der Offenheit und Bereitschaft verbunden sein, von anderen zu lernen, so daß wir zusammen das Evangelium tiefer und besser zu verstehen und ihm zu folgen lernen.

*

Wir haben hier durch ein Beispiel — die lutherische Lehre von Gesetz und Evangelium — anschaulich zu machen versucht, wie notwendig die lutherische Theologie für die Oekumene ist. Wir haben auch die Regimentslehre gerade dar-

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Der Glaube und das Recht nach Luther", Werner Elert-Gedenkschrift, S. 140 — 162; besonders S. 157 — 162.

um berühren wollen, weil diese Lehre besonders hart angegriffen worden ist. Diese Lehre hängt in der Tat mit dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium zusammen.

Die Frage der Bedeutung der lutherischen Theologie für andere Kirchen hängt also grundsätzlich mit der Frage der reinen Lehre zusammen. Denn das Evangelium ist nicht etwas Willkürliches, nicht eine Anschauung, die *wir* jetzt hervorzubringen oder zu verteidigen haben. Es ist eine *göttliche* Wahrheit. Diese zu verstehen, sie in der heutigen praktischen Lage anwenden zu lernen, ihre Bedeutung für Politik und Kultur wie auch für das Leben der Kirchen und den Einzelnen zu verstehen und die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen — *das* bleibt die große Aufgabe. Aber diese Wahrheit ist gerade eine göttliche — das heißt eine uns geschenkte und nicht eine metaphysische oder eine rational gegebene, menschliche Wahrheit. Sie ist nicht eine Wahrheit, mit der man fertig werden und über die man hinweggehen kann. Sie ist keine Wahrheit, die man rationalistisch beherrschen kann. Im Gegenteil: diese Wahrheit muß *uns* beherrschen. Sie ist eine uns gegebene, für uns offenbarte Wahrheit. Darum ist sie auch, von einer Seite gesehen, eine *verborgene* Wahrheit, d. h. eine Wahrheit, die wir nicht ganz beherrschen und durchschauen können, sondern die uns immer aufs neue gegeben werden muß. Vor dieser Lehre müssen wir immer demütig empfangend stehen. Darum müssen wir bereit sein, Neues auch von anderen zu lernen. Was wir haben, können wir aber anderen geben. Dem, was wir erkannt und verstanden haben, müssen wir treu bleiben, und daran müssen wir die anderen Kirchen teilhaben lassen. Die Treue aber gegen die uns klargewordene Wahrheit und die Bereitschaft, diese Wahrheit wieder zu empfangen und lebendig sein zu lassen und sie auch erweitert zu sehen durch das, was in anderen Kirchen offenbart worden ist, das muß unsere Haltung in der Oekumene sein. Durch diese Treue, die in sich die demütige Bereitschaft einschließt, unsere Begrenzung zu sehen und Neues zu lernen, können wir in eine Gemeinschaft mit anderen Kirchen eintreten, in der wir geben und nehmen, so wie es unter den Schülern Christi geschehen muß. So können wir, wie Paulus Röm. 1, 12 schreibt, zusammen Trost und Kraft aus dem gemeinsamen Glauben holen. Und so können wir auch gemeinsam neue Ausdrücke für die christliche Wahrheit zu finden versuchen, die der heutigen Welt mehr verständlich sind als die alten. Denn in dem lebendigen Charakter der Lehre liegt auch, daß sie etwas Schöpferisches in sich hat. Nicht in der Weise, daß wir Neues schaffen könnten oder sollten, das mit dem alten Christentum nicht zusammenhängt, und dieses Neue als eine moderne, richtige Form des Christentums auszugeben hätten. Wohl aber so, daß wir — gerade wenn wir von der Wahrheit der

Offenbarung beherrscht sind — durch die Lebendigkeit der Lehre auch neue Gestalten für die christlichen Gedanken finden können, so wie die lutherische Reformation auf einmal etwas Neues war und das Urchristentum — in neuen Formen, unter neuen kulturellen Voraussetzungen — wieder lebendig und kräftig zu machen vermochte. Eine richtige Neuschöpfung des Christentums ist nicht jene, die man im Zeitalter der Romantik als schöpferisch ausgegeben hat, sondern eine Neuschöpfung, die uns die alte Wahrheit wirklich lebendig macht, und sie *so* zu uns sprechen läßt, daß wir sie wieder als die große Wahrheit verstehen können, die das Gewissen beherrschen kann und die so sicher ist, daß wir dafür leben und sterben können.

Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik

Von Paul Althaus, Erlangen

Einleitung

In dem ersten Luther-Jahrbuch, das nach fünfzehnjähriger Pause wieder erscheinen kann, darf ein Wort zu Luthers Lehre von den zwei Reichen nicht fehlen. Denn das christliche Recht dieses Stückes aus Luthers Gedankenwelt wird heute lebhaft umstritten. Der Widerspruch gegen Luther hat zunächst rein theologischen Charakter, ohne besonderen praktischen Bezug. Luthers Lehre hängt zusammen mit seinem Verständnis von Gesetz und Evangelium. Wo man diese Reihenfolge der beiden Gestalten des Wortes Gottes umkehrt und, wie Karl Barth, „Evangelium und Gesetz" sagt, das Gesetz Gottes also im Evangelium begründet und mit ihm erst als seine notwendige Form gegeben sein läßt[1], da kann man Luthers Lehre von den beiden Reichen nicht gelten lassen. Da fordert und vollzieht man im Gegensatze zu seinem strengen Auseinanderhalten von Christusreich und Weltreich eine christologische Begründung und Normierung von Recht, Staat, Politik. Da kommt Luthers Lehrstück, gemessen am Neuen Testamente, als ein schwerer und verhängnisvoller theologischer Mißgriff zu stehen.

„Verhängnisvoll" — damit kommen wir auf die praktischen Bezüge, die der Auseinandersetzung über Luthers Lehre ihre aktuelle Bedeutung geben. Ist diese Lehre — so fragt man — nicht mindestens zum Teil schuld an dem Versagen des Luthertums im Verhältnis zum Staate, an seinem Verzicht auf kräftige Kritik der sozialen und politischen Wirklichkeit — und dadurch mitverantwortlich für die großen Versäumnisse und Sünden der deutschen Politik? Für das Verständnis und die rechte Beurteilung der letzten Jahrhunderte unserer deutschen Geschichte hängt nicht wenig an der Stellung zu Luthers politischer Ethik. Wir Deutsche und alle, denen so oder so an uns liegt, werden sich über das Bild unserer Geschichte nicht einigen, solange wir über Luthers Zwei-Reiche-Lehre gegensätzlicher Meinung bleiben[2]. Aber nicht nur bei der Revision unseres Geschichtsbildes kommen wir an Luther nicht vorbei. Auch in der Frage nach der gegenwärtigen Aufgabe der

1 K. Barth, Evangelium und Gesetz, 1935.

2 Vgl. Wilhelm Schüßler, Um das Geschichtsbild, 1953. Da wird z. B. deutlich, daß das grundsätzliche Urteil über Bismarck von dem Verständnis für Luthers Lehre von den beiden Reichen abhängig ist.

evangelischen Christenheit in Deutschland mit Bezug auf das politische Geschehen scheiden die Geister sich im Grunde an Luther. Unsere Kirche zeigt heute einen starken Zwiespalt: nicht nur in den politischen Urteilen als solchen — das ist, kirchlich gesehen, kein Schade —, sondern der Gegensatz betrifft auch die Frage nach dem Maßstabe für die Beurteilung der Politik, damit nach der Zuständigkeit des Christen und der Christenheit, als solche im Namen des Evangeliums oder des christlichen Glaubens oder gar mit der Autorität des geistlichen Amtes politisches Geschehen zu beurteilen und zu normieren. Hier erweist sich Luthers Lehre von den zwei Reichen als eine durchaus gegenwärtige Sache. Denn die eine Seite läßt sich in ihrer Haltung von den Gedanken des Reformators leiten; die andere muß bei ihrer Haltung notwendig von Luthers Zwei-Reiche-Lehre mehr oder weniger großen Abstand nehmen (wenn sie nicht, was auch hie und da geschieht, Luther in ihrem Sinne umdeuten will).

Aber auch wo man weder der christologischen Theorie des Rechtes und Staates anhängt noch sich in den ethisch-politischen Urteilen von heute im Gegensatz zum Luthertum weiß, also auch da, wo man Luthers Lehre im Ansatz billigt und als für unsere christliche Haltung in der Welt grundsätzlich maßgebend anerkennt, spricht man doch von ihren Grenzen und Gefahren und sucht sie im Blicke auf das Neue Testament mindestens durch notwendige Ergänzungen zu sichern. Angesichts alles dessen ist es an der Zeit, zu prüfen, ob und wieweit Luthers Lehre in dem von vielen Seiten genährten kritischen Feuer besteht oder nicht — was zugleich bedeutet: ob die Kritiker sowohl Luther wie auch das Neue Testament richtig verstanden haben oder nicht.

Wir werden dabei nicht umhin können, Luthers Zwei-Reiche-Lehre wenigstens in den Grundzügen noch einmal kurz darzustellen. Zwar haben die beiden letzten Jahrzehnte eine Reihe eindringender Arbeiten über sie gebracht[3]. Aber abgesehen davon, daß sie in der Wiedergabe und Deutung Luthers zum Teil nicht

3 P. Althaus, Religiöser Sozialismus, 1921, S. 74 ff. — W. Elert, Morphologie des Luthertums, II, 1932, S. 41 ff. — Franz Lau, „Äußerliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie, 1933. — P. Althaus, Luther und die politische Welt (Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, H. 9), 1937. — Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, 1938. — Ernst Kinder, Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther (Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, H. 12), 1940. — P. Althaus, Luther und das öffentliche Leben, Zeitwende, 1946. — Gustaf Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther; schwedisch 1940, deutsch 1947. Zur Kritik an Törnvall s. Fr. Lau in seinem gleich zu nennenden Buche S. 34 A. 70; S. 39, 58, 77, A. 176. — Hermann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen (Theol. Existenz heute, N. F. Nr. 6), 1947. — Anders Nygren, Luthers Lehre von den zwei Reichen, ThLZ 1949, Nr. 1. — Gustav Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, deutsch 1952 — Franz Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, 1952 — Georg Wehrung, Welt und Reich,

unwichtige Differenzen zeigen[4], sind diese Schriften nicht jedem Leser unseres Jahrbuches zugänglich. Daher muß der Auseinandersetzung mit der Kritik eine knappe Einführung in Luthers Gedanken vorausgeschickt werden. Zu ihrer Ergänzung für den, der umfassender und genauer belehrt sein will, sei auf das Buch von Franz Lau über unseren Gegenstand hingewiesen. Ich halte es für die klarste und treueste Wiedergabe der Lehre Luthers und weiß mich in allem Wesentlichen mit ihm einig, sowohl in der Darstellung wie in dem Urteil über Luthers Gedanken. Dort findet der Leser auch kritische Bemerkungen zu abweichenden Deutungen der Lehre Luthers. In dem vorliegenden Aufsatz geschieht solche Abgrenzung nur gelegentlich.

Die beiden Regimente[5]

Gott regiert die Welt auf eine doppelte Weise. Die eine Weise hilft zur Erhaltung dieses leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens, damit zur *Erhaltung* der Welt. Die andere Weise hilft zum ewigen Leben, das heißt: zur *Erlösung* der Welt. Das erste Regiment führt Gott mit der linken Hand, das zweite mit der rechten Hand. An diesem liegt ihm alles. Das andere ist untergeordnet[6].

Grundlegung und Aufbau der Ethik, 1952, S. 212 ff. — Johannes Heckel, Lex charitatis. Abh. der Bayer. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl., N. F. Heft 36, 1955, vor allem S. 31 ff. Zur Kritik an seiner Darstellung der Zweireiche-Lehre s. meinen Artikel in der ThLZ 1956, Nr. 3, Sp. 129 ff. E. Kinder (in der Gedenkschrift für W. Elert, S. 24 A. 2, S. 32 und A. 27) findet, J. Heckel habe aus den Quellen überzeugend nachgewiesen, daß Luthers Zweireiche-Lehre ihrem Ansatz nach, zumal in Luthers früherer Zeit, viel stärker „augustinisch-dualistisch" sei, als man gemeinhin annimmt. Dem vermag ich nicht zuzustimmen, sondern muß auf Grund der Quellen im Gegenteil urteilen, daß J. Heckel Luthers Lehre zum Teil „augustinisch" verzeichnet hat. — Ernst Wolf, Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum. Zuerst erschienen in Evang. Theol. VIII, 1948/49; jetzt in Peregrinatio, 1954, S. 214 ff., vor allem 233 ff. — Helmut Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1954. — W. Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, 1954, S. 72—97. — Ernst Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther; in der Gedenkschrift für D. Werner Elert, 1955, S. 24—42.

4 Vgl. dazu Fr. Lau, Luthers Lehre . . ., S. 19 f.

5 Quellen: vor allem „Von weltlicher Oberkeit", 1523; 11, 245 ff. Die Predigten über die Bergpredigt 1530/32; 32, 299 ff. Dazu viele andere Schriften und Stellen. — In diesem ganzen Aufsatz bezeichnen die Ziffern, denen kein Autorname vorausgeht, Band, Seite und oft auch Zeile in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers.

6 Luther spricht von einem Reich „mit der linken Hand", nicht „zur linken", wie man heute meist sagt. Der Unterschied ist nicht belanglos. Die Wendung, die Luther gebraucht, zeigt auch ihrerseits, daß er das „Reich" nicht als einen „Bereich", sondern als ein „Regiment", als eine Weise des Herrschens Gottes, also als ein Wirken und Geschehen von Gott her auffaßt. Daher trifft der Ausdruck „zwei Regimente" den Sinn Luthers besser als „zwei Reiche". Vgl. auch Törnvall S. 9.

Im Reiche Gottes mit der rechten Hand ist Christus der König und Herr; es heißt daher auch: das Reich Christi. Er regiert durch das in Wort und Sakrament dargebotene Evangelium, d. h. dadurch, daß er den Seinen die Vergebung der Sünden und damit die Freiheit der Kinder Gottes bringt, die Freiheit von dem verklagenden Gesetze, damit von dem Zorn Gottes und daher zugleich von der Unheilsmacht der Schicksale und kreatürlichen Gewalten, der die Menschen ohne Christus verfallen sind. Das Evangelium, in dem die Vergebung der Sünden gegenwärtig ist, wird empfangen durch den Glauben, der zur Liebe führt. Christus herrscht also — das ist die „subjektive" Seite — in dem Glauben und der Liebe der Seinen. Da diese im Menschen durch den Hl. Geist gewirkt werden, ist zu sagen: Christus herrscht durch seinen Hl. Geist. Dieser lehrt die Menschen und macht, „daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod"[7]. Sie empfangen die Liebe, wie Jesus sie in der Bergpredigt zeichnet: die ohne Schranke gibt, grenzenlos vergibt, sich nicht rächt, keine andere Waffe führt als eben das Lieben selbst, das Dienen am Mitmenschen.

Von diesem Reiche oder Regimente ist zu unterscheiden Gottes Reich mit der linken Hand, das „weltlich Regiment". Luther denkt dabei keineswegs nur an den Staat, sondern begreift darunter alles, was zur Erhaltung und Ordnung dieses zeitlichen Lebens dient, also auch Ehe und Familie, Eigentum, Wirtschaft, Stand und Beruf usw.[8]. Hält man sich diese Weite von Luthers Begriff des weltlichen Regimentes vor Augen, so wird man von vornherein vor Mißdeutungen der ganzen Zwei-Reiche-Lehre im Sinne eines ethischen Dualismus bewahrt werden. Freilich, die Andersheit des „weltlichen Regimentes" gegenüber dem Reiche Christi tritt am stärksten im Staate heraus. Da herrscht das Recht (und das Recht ist etwas anderes als die Liebe), und zwar mit Macht; nur die Macht erhält das Recht in Geltung mit Androhung und notfalls Übung der Gewalt. Hier waltet nicht die Vergebung, sondern die Vergeltung, die Strafe bis hin zur Todesstrafe. Der Staat hat die Aufgabe, seine Bürger zu schützen und zu verteidigen, bis hin zum Kriege.

Das weltliche Regiment ist neben dem Reiche Christi nötig. Luther begründet das, wenn er „weltlich Regiment" oder „Schwert", wie soeben gezeigt, im weiten

---

7 11, 259.

8 49, 12 ff. Vgl. auch W. Elert, Morphologie II, S. 46. Ja, Luther legt sogar den Begriff „weltlich Schwert" so aus: „Durchs Schwert verstehe ich alles, was zum weltlichen Regiment gehört, als weltliche Rechte und Gesetze, Sitten und Gewohnheiten, Gebärden, Stände, unterschiedene Ämter, Person, Kleider etc." 23, 514, 1 ff.

Sinne nimmt, nicht erst und nur mit der Sünde, sondern zunächst einfach damit, daß Gott seine Schöpfung, die Menschheit, erhalten will. Dazu bedarf es der Ordnung der Ehe und Familie, auch des Eigentums (wir können nicht alle nichts haben, wenn die Welt bestehen soll), der Abhängigkeits- und Befehlsverhältnisse. Nicht einmal die Notwendigkeit des Staates begründet Luther allein mit der Macht des Bösen in der Welt. Der Staat ist bei ihm durchaus nicht nur Amt am Rechte, und das Recht ist — was die Theologen gerne vergessen — nicht nur und erst Strafrecht; die Obrigkeit hat bei Luther auch ein Vateramt der Pflege. Aber das „weltlich Regiment" oder „Schwert" im engeren Sinne des Staates ist freilich vollends nötig wegen des Bösen. Gegenüber der grenzenlosen Begehrlichkeit und Selbstsucht der Menschen kann nur der Staat durch die von Macht getragene und durchgesetzte Rechtsordnung dem ständig drohenden Chaos wehren, die Ordnung und den Frieden wahren.

Die Christen leben im Reiche Christi. Für sich bedürfen sie des Rechtes und Staates in dieser seiner Funktion nicht, weil sie bereit sind, Unrecht zu leiden. Aber weil der Staat meinem *Nächsten* zur Erhaltung seines Lebens und Gutes nutz und not ist, ordne ich mich dem „weltlich Regiment" willig ein und unter, also aus der Liebe zum Nächsten.[9]

Das Verhältnis der beiden Regimente zueinander

Sie wollen zunächst in ihrer tiefen Einheit gesehen werden. Darauf führten uns schon die letzten Sätze des Vorigen.

Beide Regimente sind nach Luther von dem einen und selben Gott eingesetzt. So kann es sich bei ihrem Nebeneinander keinesfalls um einen letzten Widerspruch handeln. Man darf Luthers zwei Reiche nicht, wie es heute mehrfach geschieht (darüber siehe später in dem kritischen Teil), mit dem Gegensatze von Gottesreich und Satansreich zusammenbringen — eine schlimme Verwechslung! Auch soweit das weltliche Regiment um der Sünde willen da ist, stammt es doch nicht aus der Sünde. Auch das weltliche Reich ist ordinatio divina. Gott, der eine und selbe, steht hinter beiden, ist in beiden gegenwärtig, nur jedesmal in anderer Weise. Luther kann die Präsenz Gottes in den Gnadenmitteln des Christusreiches und die in der Obrigkeit einfach nebeneinanderstellen: „Gott ist in der Predigt, in der Taufe, in der Obrigkeit, da findest du ihn."[10] In beiden Regi-

9 11, 253, 17 ff.

10 Vgl. 49, 643, 11 ff.: Evangelium, Sacramenta, Claves sind da. Ibi habes Deum bei dir mit Euangelio, absolutione ad vitam aeternam. Deinde in politia et Oeconomia est Deus, daß dich parentes ernähren. Item, si non esset in politia, welch ein Wesen sollt im Regiment sein. Vgl. dazu G. Törnvall, a.a.O., S. 37.

menten waltet Gottes *Liebe,* seine Güte und Barmherzigkeit. Für das Reich Christi ist das klar. Aber es gilt auch von dem weltlichen Regiment. Denn Gott schützt durch das Schwert die Seinen. Luther kann die Männer der weltlichen Obrigkeit „Heilande" nennen, gleich Vater und Mutter im Hause, Ärzten in der Krankheit, Juristen in Rechtshändeln[11]. Und ein rechter Staat ist ihm ein Gleichnis des Gottesreiches, weil er Frieden und damit irdische Seligkeit sichert: „Gott will der Welt Regiment lassen sein ein Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreichs gleich wie ein Gaukelspiel oder Larven."[12] Freilich ist das weltlich Reich auch ein Reich des Zornes, nämlich für die Bösen, die es zwingen und strafen muß, um die Frommen zu schützen[13]. Aber eben dieses Ziel des Zornes zeigt ja schon, daß er im Dienste der Barmherzigkeit steht. Und auf ihn kann nicht allein die Obrigkeit nicht verzichten, sondern auch die Eltern im Hause und der Prediger auf der Kanzel nicht[14]. Wie aber bei den Eltern und in der Predigt der „nötige Zorn" ein Mittel gerade der Liebe ist, so auch bei der Obrigkeit: „Wiewohl aber solcher Ernst und Zorn des weltlichen Reichs ein unbarmherzig Ding scheinet, wo man's doch recht ansieht, ist's nicht das geringste Stück göttlicher Barmherzigkeit."[15]

Dieser theologischen Einheit der beiden Regimente in dem einen Liebeswillen *Gottes* entspricht nun auch die ethische Einheit bei dem *Christen,* der an beiden Regimenten teilhat. Wie nach Gottes Willen das weltliche Reich zum Besten der Menschen, zu ihrem Schutze und irdischem Wohlsein bestimmt, wie der Dienst am Leben der Menschen sein objektives Ethos ist, so wartet jedes Amt im weltlichen Regimente auf das subjektive Ethos des Dienens. Der Christ kann auch im weltlichen Regiment das tun, wozu das geistliche Regiment ihn beruft und ermächtigt, nämlich in der Liebe seinem Nächsten dienen, und er soll in den Ämtern des weltlichen Regiments nichts anderes tun als eben dienen. Das weltliche Regiment bedeutet nicht eine Schranke für das Gebot der Liebe, für das Handeln im Geiste der Bergpredigt, sondern ein weites Feld der Bewährung, nicht weniger als das persönliche Gegenüber von Mensch und Mensch. Wie nach Luther „ein jeder Mensch um des anderen willen geschaffen und geboren ist[16], so ist auch der Fürst „eine Person für andere": „Ein Herr und Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andre, daß er ihnen diene."[17] Für andere sein — das macht das Wesen des Amtes nach Luther aus.

Unbeschadet dieser Einheit der beiden Regimente, theologisch und ethisch, in Gottes Willen und des Christen Haltung, nämlich der Liebe, sind sie nun frei-

11 52, 158. / 12 51, 241. / 13 18, 389, 22. 31. / 14 32, 364, 38 ff. / 15 18, 390, 20. / 16 21, 346, 21. / 17 19, 648, 19.

lich durchaus verschieden. Im Reiche Christi sind alle eins und gleich in Christo. Aber im weltlichen Regiment setzt Gott die Unterschiede, beruft uns in verschiedene Ämter und Stände, setzt den Unterschied zwischen Fürsten und Untertanen, zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Die Liebe, so gewiß sie das Gesetz des Handelns auch im weltlichen Reiche sein soll, nimmt doch in beiden Regimenten eine verschiedene *Gestalt* an. Im Reiche Christi stehe ich dem anderen unmittelbar gegenüber als sein Bruder und habe nur auf ihn zu schauen und zu fragen, wessen er von mir jetzt bedarf und was die Liebe ihm zugute tun kann. Im weltlichen Reiche ist die *Ordnung* gleichsam zwischengeschaltet zwischen mich und den anderen, nämlich das Recht, das ich um der Menschen willen zu wahren habe. Ich diene dem anderen nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die Wahrung der Ordnung und des Friedens. Was aber den Bedroher meiner Nächsten angeht, so stehe ich ihm, sofern ich das Amt des Schützens habe (nicht erst als Obrigkeit, sondern schon etwa als Vater und Mutter meiner Kinder), jetzt nicht von Person zu Person gegenüber, sondern eben „im Amte" und muß nunmehr die Ordnung, die er verletzt, wider ihn geltend machen. So lebt der Christ hier in zwei verschiedenen Dimensionen und Relationen, in einem zwiefachen Stande dem anderen gegenüber; Luther sagt: als Christ und als „Weltperson" — aber ich bin beides: sofern ich einen anderen zu schützen habe, bin ich „Weltperson". Und nun gilt: „Ein Christ soll keinem Übel widerstehen, wiederum eine Weltperson soll allem Übel widerstehen, sofern sein Amt gehet."[18] In eigener Sache leidet der Christ Unrecht; in Sachen des anderen aber, der mir zum Schutze anvertraut ist, leide ich kein Unrecht, sondern wehre dem, der ihm Unrecht tut, und strafe ihn, in dem Maße, wie mein Amt mich dazu beruft[19].

Die Liebe wird dabei nicht suspendiert. Das versteht sich im Blick auf den, den ich schütze, von selbst. Aber Luther zeigt, daß es auch dem gegenüber gilt, dem ich nun um meines bedrohten Nächsten willen widerstehen, den ich, als Richter, mit der Schärfe des Rechtes treffen und strafen muß. Denn auch diesem bleibe ich als Bruder verbunden. Das hat Luther im Sermon von den guten Werken, bei dem fünften Gebote, herrlich ausgeführt[20]. Muß ich im Amte den anderen strafen, ja als Obrigkeit ihn mit dem Schwerte treffen, so geschieht das alles doch „mit Jammer über die, so die Strafe verdient haben". „Ein frommer Richter fällt mit Schmerzen ein Urteil über den Schuldigen und ihm ist der Tod leid, den das Recht über denselben verhängt." Scheinbar waltet hier nur der Zorn, aber das gilt nur in der Dimension des „Amtes". Der Träger des Amtes begegnet dem anderen doch zugleich auch jetzt als Christ, als Bruder, in der Liebe — und das erweist

18 32, 393, 38 f. / 19 11, 255, 9 ff. / 20 6, 267, 18 ff.

sich zwar nicht in dem Verzicht auf die Schärfe des Strafens, aber in dem Leiden darunter, daß er strafen muß, in dem Kummer über das, was der andere jetzt zu leiden hat.

Das Reich Christi ist also für Luther mitten innerhalb des Weltreiches gegenwärtig, auch inmitten des Rechts- und politischen Wesens; nämlich in der Haltung der Jünger Jesu: in dem Willen zu dienen, mit dem sie ihr Amt im Weltreiche verwalten; in der Freiheit, von Christus ihnen gegeben, kraft deren sie der Versuchlichkeit aller Autoritätsstellung und des Machtbesitzes, sie zu mißbrauchen, nicht erliegen[21], in der Bewährung der Gleichheit in Christo und der Brüderlichkeit auch denen gegenüber, denen sie zu befehlen oder die sie im Amte am Rechte zu strafen haben. Das heißt: Christi Reich hat innerweltliche Präsenz in den christlichen *Personen,* und zwar nur in ihnen, nicht in christlichen *Institutionen.* Wohl übt der Christ nach Luther auch Kritik an der vorhandenen Gestalt der Ordnungen und sucht sie so zu gestalten, daß sie ihren von Gott gewollten Dienst am Leben erfüllen. Aber das heißt nicht, die Ordnungen christianisieren. Auch die gereinigten Ordnungen sind nicht „christlich". Das Reich Christi ist für Luther — gewiß im Sinne Jesu und des Neuen Testamentes — keine denkbare Ordnung dieser irdischen Geschichte, an der man die weltliche Ordnung messen, in die man sie überführen könnte. Denn Christi Reich ist nur im Heiligen Geiste, das heißt auch: in freier persönlicher Haltung da. Daß man von „zwei Reichen" spricht, diese Zusammenordnung unter dem Oberbegriff Reich kann die falsche Vorstellung erwecken, als handle es sich wirklich um zwei „Ordnungen", zwei „Gesetze", die entweder nebeneinanderstehen oder konkurrieren oder miteinander verbunden, ineinandergeschmolzen werden könnten. Indessen Christi Reich ist, ethisch gesehen, hier auf Erden nicht eine Ordnung der Verhältnisse, sondern eine Haltung der Personen. Daher kann es Präsenz haben innerhalb der unvermischt- und unverwandelt-weltlichen Daseinsordnung, nämlich, wie gesagt, in den Personen, die nach Luther Christ und „Weltperson" in einem sind. Solcher Menschen, solcher Amtsträger, solcher Fürsten und Herren bedarf die Welt, damit die von Gott eingesetzten Ämter nicht mißbraucht und entstellt, sondern nach Gottes Sinne verwaltet werden.

Die heutige Kritik an Luthers Lehre

Wenden wir uns nunmehr der Kritik an Luthers Lehre von den beiden Reichen zu, so kann man unterscheiden zwischen den Stimmen, die Luthers Ansatz grund-

21 Luther stellt Christi, des „obersten Fürsten" Selbstentäußerung uns zugute als Modell für den Fürsten hin: „daß also ein Fürst in seinem Herzen sich seiner Gewalt und Oberkeit entäußere und nehme sich an der Notdurft seiner Untertanen. 11, 273, 14 ff.

sätzlich-theologisch ablehnen, und denen, die ihn grundsätzlich bejahen, aber gegenüber der konkreten Gestalt, in der er bei Luther durchgeführt und heute im Luthertum vertreten wird, Bedenken haben. Das erstere gilt vor allem von Karl Barth und den ihm nahestehenden Theologen, das zweite etwa von H. Thielicke oder H. D. Wendland; H. Gollwitzers Fragen an Luther halten die Mitte[22].

Aber wir teilen die folgende Wiedergabe und Beurteilung der Kritik an Luther nicht unter diesem Gesichtspunkte ein. Da ein Teil der Bedenken gegen Luther sich bei allen Kritikern mehr oder weniger gleichmäßig findet, empfiehlt es sich, die kritischen Einwände in sachlicher Ordnung zu bringen und ihnen so zu antworten. Die Kritik an Luther mißt ihn einerseits am Neuen Testamente und bezweifelt sein biblisches Recht, mindestens in der Form, daß wesentliche Gedanken des Neuen Testamentes von ihm beiseite gelassen sind; andererseits fragt sie nach der praktischen Wirkung seiner Lehre, zu seiner Zeit, in der Geschichte des Luthertums, in der deutschen Geschichte und nach ihrer ethischen Brauchbarkeit heute. Wir beginnen mit der theologischen Kritik im engeren Sinne und gehen danach auf die praktische ein.

Die theologische Kritik

a) Luther und der Herrschaftsanspruch Jesu Christi

Luthers Lehre von den zwei Reichen ist der exklusiv-christologischen Theologie von heute dogmatisch zuwider[23]. Denn sie gehört zusammen mit der Unterscheidung einer revelatio generalis von der specialis, der Heilsoffenbarung in Jesus Christus. Die Normen, die im Weltreiche gelten, werden uns nach Luther nicht durch Christus gegeben, sie sind vorgegeben, als eine lex naturae, ein — wenn auch oft verschüttetes oder entstelltes — Wissen aller Menschen und Völker um das Gesetz Gottes. Also eine Offenbarung vor und außer Christus! Wer in einem Amte steht, schon als Vater und Mutter, als Herr und Frau, vollends als Fürst oder Richter, der darf, was er in seinem Amte für die ihm Anvertrauten tun soll, nicht bei Christus erfragen, „sondern frage des Kaisers oder dein Land-Recht darum“[24]. Des Kaisers und das Land-Recht aber sind als „geschriebenes“, ge-

22 Wir gehen vor allem auf folgende Schriften ein: Karl Barth, Eine Schweizer Stimme, 1945, S. 6, 113, 122; Rechtfertigung und Recht 1938, ²1944; Hermann Diem, s. in der Lit.-Übersicht auf S. 41; H. Gollwitzer, s. ebendort; G. Wehrung, ebendort; H. Thielicke, Theol. Ethik I, 1951, S. 583 ff.; H. D. Wendland, in der Festschrift für Bischof Stählin: Kosmos und Ekklesia, 1953, S. 23 ff.: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche; vgl. von dem gleichen Verfasser: Zur kritischen Bedeutung der neutest. Lehre von den beiden Reichen, ThLZ 1954, Nr. 6, Sp. 321 ff.; ferner: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956, bes. S. 66 ff., 85 ff.

23 Vgl. Fr. Lau a.a.O. S. 12 f. / 24 32, 391, 4 ff.

schichtlich-bedingtes und wandelbares Recht immer an der Vernunft und dem „natürlichen Recht“ zu messen[25]. Begreiflich, daß K. Barth in der Konsequenz seines exklusiv-christologischen Ansatzes (s. seine Auffassung des Verhältnisses von „Evangelium und Gesetz“) die Zwei-Reiche-Lehre abweisen muß.

Das Recht dieser Kritik steht und fällt mit der Offenbarungslehre, aus der sie fließt. Ebenso die christologische Ableitung des Rechtes und Staates und der Normen für die Politik. Wir halten das alles für eine eigenwillige Konstruktion, die in der Hl. Schrift keinen Grund hat. Das zu entfalten ist hier nicht der Ort[26].

Es geht in der gleichen Richtung, wenn Luther vorgehalten wird: aus der notwendigen Unterscheidung der beiden Regimente Gottes ist bei ihm eine Scheidung geworden, ein Dualismus, der dann zwangsläufig zur völligen Emanzipation des Weltreiches von den sittlichen Normen führen mußte. Die Einheit der beiden Regimente wird von Luther zwar behauptet, aber nicht einsichtig gemacht. Weil Luther Christus nicht als Herrn der *beiden* Reiche begreift, stehen sie nebeneinander, ohne daß ihre Zusammengehörigkeit zur Geltung kommt[27]. Das kann nur so geschehen, daß nach der positiven Bedeutung des Evangeliums für das Handeln in der Welt und auch für die Weltordnungen gefragt wird. Luther leitet dazu nicht an. Das Evangelium bedeutet bei ihm nur eine neue Haltung des in den Ordnungen Handelnden, aber keine Erneuerung der Ordnungen. In dieser Hinsicht ist Luthers Lehre individualistisch und führt zu einem christlichen Passivismus. Die Schwärmer haben hier mit Recht einen Mangel gesehen. Der Herrschaftsanspruch Jesu Christi läßt es nicht zu, daß irgendein Bereich der Welt seiner, des Herrn der Welt, und seines Wortes Herrschaft entzogen sein sollte[28].

---

25 11, 280, 16; Tischreden 4, 3911.

26 Vgl. hierzu meine „Christl. Wahrheit“, § 5; Grundriß der Ethik, 1953, S. 134.

27 So Barth: Die Reformatoren „sind uns hier etwas schuldig geblieben“. Die reformatorische Theologie hat wohl klarzumachen versucht, daß und inwiefern die beiden Bereiche einander nicht widersprechen, aber sie hat die positive Beziehung, den Zusammenhang zwischen der göttlichen Rechtfertigung und dem Amte und der Autorität des Staates nicht genügend sichtbar gemacht. Uns ist die Frage gestellt nach dem „sachlichen und also inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche“ (Rechtfertigung und Recht, 1938, S. 4. 5. 7). Übrigens findet Barth diesen Mangel bei Calvin in dem gleichen Maße wie bei Luther.
Gollwitzer: „War die Verbindung der beiden Reiche durch die behauptete Einheit des göttlichen Regierers eng und wirksam genug, wenn nicht deutlich gemacht wurde, daß dieser Regierer Jesus Christus heißt, auch im Reiche zur Linken?“ (S. 20) Vgl. H. D. Wendland, s. u. S. 53.

28 „Das Tun der Christen als cooperatores Dei in und an der Welt ist nicht genügend bestimmt, wenn es nur als ein Mitwirken an dem Erhalten der sündigen Welt beschrieben wird und nicht auch — und zwar nicht nur im Wortzeugnis, sondern auch im Tatzeugnis — als ein Besorgen der Welt im Lichte der Aufhebung von Sünde und Tod durch die Auferstehung Jesu Christi . . .

Darauf ist zu antworten: bei Luther finden wir durchaus eine positive Beziehung zwischen den beiden Regimenten; denn auch das weltliche Regiment tut Dienst an den Menschen, die in das Reich Christi berufen sind, und die Menschen, die in den Ämtern des weltlichen Regimentes handeln, sollen es in der Liebe Christi tun und diese auch hier in „Einfältigkeit" bewähren. Seinem sachlichen Gehalte nach ist das Handeln im weltlichen Regiment freilich nicht von Christus zu erfragen. Trotzdem bleibt für Luther Christus auch hier der Herr, nämlich in den *Personen*, die in den Ordnungen handeln[29]. Christus herrscht, indem Menschen, von sich selbst durch ihn los, in der Sachlichkeit der Liebe dienen und gehorchen, nicht das Ihre suchen, und darin, daß sie Unrecht mit Christus geduldig leiden. Die Christen in den Ordnungen werden gewiß auch diese, wo sie durch Menschen entstellt und mißbraucht sind, auf ihren von Gott dem weltlichen Regimente gegebenen Sinn zur Erhaltung der Menschenwelt hin neu ausrichten. Aber das kann man nicht als Herrschaft Christi in den Ordnungen bezeichnen[30]. Der Kritik an Luther, daß er die Herrschaft Christi in der Welt nicht zur Geltung bringe, liegt eine Vorstellung von der Herrschaft Christi zugrunde, die das Neue Testament nicht für, sondern gegen sich hat. Man muß die Herrschaft Christi —

Haben die ‚Schwärmer' nicht vielleicht von diesem Lichte der Auferstehung etwas gesehen, wenn sie den politischen Realitäten so entschieden den Respekt verweigerten?" Luther war „zu gebannt durch den die politische Welt wie die rechte Evangeliumsverkündigung gefährdenden Irrtum des Schwärmertums, als daß er das dort verborgene Anliegen positiv hätte erkennen und besser aufnehmen können" (Gollwitzer S. 20. 22). — Worin ich mit Helmut Gollwitzer übereinstimmme, läßt sich am besten an seiner Beurteilung von Art. 16 der Augsburgischen Konfession und Apologie zeigen (S. 28 f.). Wenn er, nach der Betonung des Rechtes dieser Aussagen des Bekenntnisses, fortfährt: „Ihr Mangel liegt nicht in dem, was sie sagen, sondern in ihrer Begrenztheit, in dem, was sie nicht sagen. Sie haben recht und sind verständlich aus der Notwendigkeit der Abgrenzung gegen das Täufertum. Verhängnisvoll mußte es aber werden, wenn Augustana und Apologie aus der zeitgeschichtlichen Lage und Front ... herausgehoben und zu einer zeitlosen Normativität erhoben wurden" — so kann ich das wörtlich ebenso sagen und darf dafür auf meine kleine Schrift von 1930 „Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis" (München, Verlag Chr. Kaiser) hinweisen, wo es mit Bezug auf Artikel 16 heißt (S. 44 f.): „Unsere Front und Aufgabe ist heute eine andere. Damals war der Feind die Verachtung oder hierarchische Versklavung der geschichtlichen Lebensordnungen, heute ist es ihre ‚Eigengesetzlichkeit'; damals das falsche Ideal der Christlichkeit der Weltordnung, heute ihre Antichristlichkeit. So könnte die evangelische Christenheit, wenn sie heute aufs neue ihr Bekenntnis über das ‚weltliche Regiment' auszusprechen hätte, sich nicht dabei bescheiden, den Artikel 16 der Augsburgischen Konfession zu wiederholen ..."

29 11, 246, 6 f. „Ich hoffe aber, daß ich die Fürsten und weltliche Oberkeit also wolle unterrichten, daß sie Christen und Christus ein Herr bleiben sollen."

30 Fr. Lau S. 77, A. 176: „Der vikarische Dienst des Predigtamtes am weltlichen Recht und der weltlichen Sittlichkeit ist nicht Aufrichtung der Christusherrschaft in der Welt."

worauf vor allem Fr. Lau kräftig hingewiesen hat[31] — von der theologia crucis her verstehen. Christi Herrschaft erscheint nicht in einer Weltordnung, solange diese Weltzeit währt.

K. Barths eigenes Unternehmen[32], in betontem Gegensatz zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre die Ordnungen der „Bürgergemeinde" mit dem Begriffe des Gleichnisses aus dem Evangelium vom Reiche Gottes herzuleiten, ist mehr als fragwürdig[33], nämlich höchst gefährlich nicht etwa nur für die Sachlichkeit des rechtlichen und politischen Handelns, sondern nicht minder für die rechte Erkenntnis des Evangeliums und der Gebote Jesu. Alle diese Versuche können nämlich gar nicht anders, als „mit einem abgeschwächten Christusgebot zu regieren" (Fr. Lau)[34]. Was dabei herauskommt, sind — wie z. B. die von Barth im Namen des Evangeliums geforderte Abschaffung der Todesstrafe — einige angeblich christliche Korrekturen an der Weltordnung, die diese in ihrem Wesen als „Gestalt dieser Welt" (1. Kor. 7, 31) doch nicht ändern. Den Geboten Christi wird damit eben das genommen, was Luther — und in ihrer Weise die Schwärmer und Tolstoj — verstanden haben: die Radikalität. Und das soll dem „Herrschaftsanspruch Christi" genugtun?

b) Luther und die eschatologische Spannung der beiden Reiche im Neuen Testamente

Es ist nur eine andere Wendung der im Vorigen dargelegten theologischen Kritik an Luther, wenn die eschatologische Spannung in seiner Zwei-Reiche-Lehre vermißt wird. Man mißt diese am Neuen Testamente und erklärt: auch das Neue Testament weiß von der Zweiheit, dem Weltreiche und dem Reiche Gottes. Aber die beiden stehen nicht, wie bei Luther die beiden Reiche, einfach nebeneinander, statisch, sondern ihr Verhältnis zueinander ist in Bewegung, im Kampfe miteinander, also dynamisch. Es handelt sich ja um die beiden Äonen. Bei dem friedlichen Nebeneinander der beiden Reiche, wie Luther es vertritt, fällt — so sagt man — der eschatologische Horizont der Bergpredigt fort. Die Macht der Dämonien im Weltreiche wird nicht gesehen. Im Neuen Testamente sind Weltreich

31 A.a.O. S. 14 f., 74. 88. 95. Ausgezeichnet heißt es hier gegenüber den christokratischen Theorien von heute: „Hat jemand den Herrschaftsanspruch Christi vergessen zu vertreten, so vor allem Christus selbst." „Seltsam, aber unverkennbar ist dieses Schweigen des Neuen Testamentes zu den politischen Problemen."

32 Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946, S. 20 ff.

33 Vgl. meine Auseinandersetzung mit K. Barth im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 1948, S. 53 ff.

34 S. 74, A. 173

und Reich Gottes zeitlich hintereinander geordnet, bei Luther nebeneinander. Luther hat übersehen, „daß das Liebesgebot keineswegs nur seine Bedeutung *innerhalb* der Ordnungen besitzt, sondern daß es diese Ordnungen, so gewiß sie der Radikalität der göttlichen Forderung nicht gewachsen sind, auf ihre Fragwürdigkeit hin anredet und als Not- und Interimslösungen charakterisiert" (Thielicke, ähnlich Gollwitzer). Beachtet man, daß es sich um die zwei Äonen handelt, die zeitlich hintereinanderliegen, dann „kommt es zwischen den beiden Regimenten nicht zur Versöhnung, zur zeitlosen Ruhelage des sich Miteinander-Abfindens. Nur dann bleibt die ständige Infragestellung unseres Äons durch den kommenden, bleibt der Angriff auf alle unsere Ordnungen, auf seine Gefallenheit bestehen . . ." (Thielicke)[35].

---

35 „Das Reich trägt in den Bestand der Ordnungen keine Unruhe hinein. Sie stehen sozusagen für alle Zeiten fest" (Wehrung, Welt und Reich, S. 224 f.). Ähnlich sieht H. Thielicke ein „Gefahrenmoment" bei Luther darin, „daß beide Reiche immer wieder in einer gewissen Harmonie nebeneinander zu bestehen scheinen: Er scheint sich gleichsam damit abgefunden zu haben, daß nun einmal diese beiden Seinsdimensionen nebeneinander bestehen und daß in beiden andere Gesetze gelten, bzw. daß dasselbe Gesetz in der *einen* Dimension anders ausgelegt und praktiziert werden muß als in der *andern*" (Theol. Ethik I, S. 594.). Bei Luther stehen zwei „gleichzeitige Regimentsweisen Gottes" nebeneinander. Aber „vom Neuen Testamente her" ist der zeitliche Bezug der beiden Regimente ganz anders zu sehen: da geht es „um die zwei *Äonen*, die zeitlich *hintereinander* liegen" (595). „In den Ordnungen unserer Welt" stehen wir nicht einfach dem Schöpfungsgebot gegenüber, sondern . . . Gottes Notverordnungen für unsere zerrissene Welt." Sie „gehören selber zur gefallenen Welt" (603). Luther ist zu fragen, „ob und inwieweit er die Radikalität der Bergpredigtforderung nicht verloren gehen läßt", wie es der Fall ist, wenn durch die Lehre von den beiden Reichen die Welt „im Sinne einer bloßen Gleichzeitigkeit der Regimente modal vereinerleit und gewissermaßen beruhigt wird". Bei Luther „besitzt das Liebesgebot in den Ordnungen nur noch eine positiv motivierende, nicht aber in Frage stellende Funktion" (601). (Vgl. Gollwitzer S. 29 mit Bezug auf die Confessio Augustana und Apologie Artikel 16: „Es wird nur versichert, daß die Christen gelehrt werden, sich in den politischen und sozialen status quo um der Liebe willen einzufügen, es wird aber nicht davon gesprochen, daß die Liebe auch zu einer kritischen Wendung gegen die leges praesentes führen könne.") Trotz der objektiven und subjektiven Verklammerungen zwischen dem Gebot der Liebe und dem amtlichen Handeln in den Ordnungen ist bei Luther „die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß hier das Weltreich zu isoliert, zu abgeschirmt gegenüber dem Gesetz Gottes verstanden ist, daß deshalb entgegen dem eigentlichen und ursprünglichen Willen Luthers doch eine verhängnisvolle Emanzipationsbewegung des Weltreiches keimhaft angelegt ist . . ." (Thielicke 601). Wie Luther offensichtlich die Bergpredigt enteschatologisiert hat, so zeigt sich in seiner Lehre von den beiden Reichen „der *Schwund des eschatologischen Momentes*". H. D. Wendland (Kosmos und Ekklesia, S. 23 ff.) läßt die Frage nach Luthers eigener Lehre von den beiden Reichen auf sich beruhen und faßt nur „die traditionelle, volkstümliche Fassung der Lehre von den zwei Reichen" im Luthertum ins Auge. Er übt Kritik an ihr vom Neuen Testamente her: „Nicht nur die Theologen der Christokratie und die Kritiker des

Zu alledem ist zu sagen: 1. der Vorwurf, Luthers Lehre von den beiden Reichen sei uneschatologisch, läßt sich angesichts der Quellen nicht halten[36]. Ein „Schwund des eschatologischen Momentes" wäre schon an sich bei dem Luther, der sich am Abend der Welt wußte, sehr unwahrscheinlich. Der eschatologische Horizont kommt bei ihm in dreifacher Weise zur Geltung; zuerst: alle irdischen Reiche und damit das Weltreich als solches sind vergänglich und vorläufig; das kommende Reich Christi, das unvergängliche, ewige, wird die zeitlichen Herrschaften ablösen[37]. Sodann: das Weltreich ist von Gott geordnet hin auf das kommende Reich Christi — es hat seinen Sinn und sein Ziel in diesem und ist ihm an Rang weit untergeordnet[38]. Es ist ja das Regiment „mit der linken Hand", das heißt: an ihm liegt Gott nur sekundär; was er eigentlich will, tut er mit der rechten Hand[39]. Drittens: den eschatologischen Charakter seiner Lehre wahrt Luther dadurch, daß er, ebenso wie Jesus in den Evangelien, mit ständigen Konflikten zwischen der Christenheit und den politischen Gewalten (aber auch dem entstell-

---

Luthertums, sondern auch die Theologen der lutherischen Kirchen müssen sich neu mit dem Neuen Testamente konfrontieren lassen" (26). Dabei ergibt sich: „in ihrer überlieferten nichteschatologischen Fassung" kann die Lehre von den beiden Reichen dem Neuen Testamente nicht gerecht werden. Der Dualismus von Gottes Reich und Weltreich in der traditionellen Lehre von den zwei Reichen darf mit dem „eschatologischen Dualismus der Erwartung der kommenden Gottesherrschaft nicht verwechselt werden". Der Unterschied ist ein doppelter: die moderne Fassung der Lehre „sieht die Abgründigkeit der Macht der Dämonien im Weltreich nicht mehr", von der die Apokalypse zeugt; ferner „bringt sie die antidualistischen Elemente in der Botschaft vom Reiche Gottes nicht zur Geltung", nämlich „die kommende und die gegenwärtige kosmische Totalherrschaft Gottes in Christus und durch Christus, als Mittler der Schöpfung, Mittler der Versöhnung und als Mittler der eschatologischen Aufrichtung des Gottesreiches der Zukunft" (25 f. 28). „Man darf also nicht eine christliche Ethik der Ordnungen schreiben, die von der kosmischen Herrschaft Christi absieht" (27). „Über die Weise des Vollzuges seiner Weltherrschaft andererseits kann allerdings nur so gesprochen werden, daß zugleich die gegenwärtige Realität zweier Reiche, also die Antithese des Satansreiches zum Reiche Gottes berücksichtigt wird." — Des weiteren sieht Wendland die „Gefahren" der Lehre von den zwei Reichen entsprechend dem, was wir von Thielicke hörten (z. B. S. 32 f.). „Die heutige Lehre von den zwei Reichen muß also *eschatologisch* und *christologisch* neu geformt werden, wenn sie theologische Auslegung *neutestamentlicher* Verkündigung sein soll" (33). Wendland mißt also die lutherische Lehre von den beiden Regimenten Gottes an dem neutestamentlichen Gedanken der beiden Reiche. Wir werden sogleich zu fragen haben, ob das so geht, wie W. will.

36 Vgl. Fr. Lau a.a.O. S. 34. 54. 56. — Auch W. Künneth, a.a.O. S. 73, widerspricht an diesem Punkte H. Thielicke.

37 Statt vieler Stellen s. nur 49, 138, 25 f. Ebenso in den von Luther mitverfaßten Schwabacher Artikeln Art. 14.

38 Vgl. die sehr deutliche Stelle aus den Wochenpredigten über die Bergpredigt 32, 467.

39 36, 385. 52, 26, 20 ff.

ten geistlichen Regiment, dem Kirchentum!) als Normalfall rechnet[40]; in dieser Lage gilt es dann, um des Evangeliums, um des Glaubens und Bekenntnisses, also um des Reiches Christi willen, auf alle Geborgenheit durch das weltliche Regiment zu verzichten, sich alle irdischen Güter des weltlichen Regimentes nehmen zu lassen, zum Martyrium bereit zu sein[41] — „nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib — laß fahren dahin . . ." Das heißt doch wohl, das Weltreich (einschließlich des empirischen Kirchentums!) unter eschatologischem Vorzeichen sehen und behandeln[42].

2. Es geht nicht an, Luthers zwei Regimente einfach an dem Gegensatz des Gottesreiches und des Satansreiches im Neuen Testamente zu messen. Es handelt sich hier und dort um durchaus verschiedene Dinge, die man auseinanderhalten muß. Daran fehlt es heute vielerorts. Der Ausdruck „zwei Reiche" ist theologisch mehrdeutig. Er bedeutet jeweils etwas anderes, wenn man ihn im Blicke auf das Neue Testament oder auf Augustin oder auf Luther gebraucht. Im Neuen Testamente stehen einander gegenüber das Reich Gottes und die „Welt" im Sinne der „unter die Herrschaft des Satans gefallenen Welt der Sünde und des Todes", in der Lehre Luthers dagegen das Reich Christi und das „Weltreich" als „Gesamtheit der ordinationes Dei oder der justitia civilis", um mit H. D. Wendland zu reden. Darf man dann der lutherischen Lehre vorhalten, daß sie von *ihrem* „Weltreich" nicht alles das aussagt, was im Neuen Testamente von der „Welt" gilt? Darf man den biblischen Dualismus von Gottesreich und Satansreich als Modell und Maß für die Zweiheit des Christusreiches und des Weltreiches im Sinne Luthers, also des Reiches mit der rechten Hand und des anderen mit der linken Hand verwenden? (Daß Luther auch von der „Welt" in jenem prägnanten Sinne des Neuen Testamentes als dem Widerspiel Christi und seines Reiches weiß, darüber ist kein Streit[43].) H. D. Wendland gebraucht, trotz seiner richtigen Erkenntnis, daß „Welt" und „Weltreich" im Neuen Testamente und bei Luther

---

40 51, 217. 234. 30 II, 170 ff. Vgl. dazu meine Schrift: Luther und die politische Welt, 1937, S. 24 f.

41 39 II, S. 40, These 21 ff.

42 Fr. Lau (S. 34) sagt mit Recht: „Luthers Lehre von den beiden Reichen steht unter eschatogischem Vorzeichen. Nur im Blick auf die letzten Dinge ist Luthers Lehre von den beiden Reichen recht zu verstehen; und nur solange die Kirche Luthers gebannt auf die kommende Welt schaut, wird sie Luthers Lehre von den zwei Reichen redlich und unverfälscht weitergeben können."

43 Im Blicke auf *diesen* Gegensatz sind Luther und die lutherischen Theologen im 16. Jahrhundert aufs höchste eschatologisch gespannt. Luther ersehnt den „lieben jüngsten Tag", weil er dem Reiche des Satans, vor allem dem Antichristen, ein Ende macht. Erasmus Alber singt:

etwas Verschiedenes bedeuten (S. 24), dennoch für das, was nicht das geistliche Reich Christi ist, immer den zweideutigen Ausdruck „Weltreich", und schon dieser undifferenzierte Sprachgebrauch verwirrt das Problem[44]. Ebenso hat J. Heckel in seinem sonst so verdienstvollen und bedeutenden Buche „Lex charitatis" das Verständnis von Luthers Zwei-Reiche-Lehre schwerlich gefördert, wenn er die beiden Regimente von den beiden Reichen ableitet und diese als im absoluten Gegensatze von Satansreich und Gottesreich versteht[45]. Was Luther „Weltreich", „weltlich Regiment" nennt, muß streng unterschieden werden von dem „Reiche der Welt" im absoluten Sinne. Luthers „weltlich Regiment" ist von dem Reiche Christi zwar weit unterschieden, ihm gegenüber geringeren Ranges und vergänglich — aber es steht nicht in dem unbedingten Gegensatz zu ihm, in dem die beiden Äonen des Neuen Testamentes als solche zueinander stehen.[46] Das „weltlich Regiment" ist zwar auch[47] deswegen eingesetzt, weil das „Reich der Welt" im absoluten Sinne, also die Macht der Sünde und des Satans da ist. Aber es ist mit diesem nicht identisch. Vielmehr ist es *Gottes* Ordnung, zwar um der Sünde willen, aber nicht von der Sünde gestaltet, sondern wider die Sünde von Gottes Güte und Barmherzigkeit gegen die Seinen, seinem Zorne gegen die Sünde.

„Dein lieben Kinder warten all / wann doch einmal die Welt zerfall / und wann des Teufels Reich vergeh / und er in ewigen Schanden steh." — Gemäß dem absoluten Gegensatz zwischen Christus und dem Satan weiß Luthers und die lutherische Theologie auch von einem ständigen Kampfe *dieser* beiden Reiche in dem einzelnen Christen und in der ganzen Welt.

44 So kann Wendland a.a.O. S. 36 sagen: „Also gibt es kein Nebeneinanderstehen der beiden Reiche, sondern nur den Kampf, die Einbrüche des einen in das andere." Was ist hier unter dem Weltreich verstanden?

45 Vgl. meine Auseinandersetzung mit J. Heckel ThLZ 1956, Sp. 129 ff. Die heutige Verwirrung im Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre Luthers drückt sich bei J. Heckel u. a. darin aus, daß er a.a.O. S. 41 allen Ernstes die Bezeichnung „Regiment zur Linken" damit begründet, daß hier der göttliche Zorn herrsche und auf das Bild vom jüngsten Gerichte hinweist, wo Christus die „Böcke zur Linken" in das ewige Feuer verweist. Aber Luther spricht nicht von einem Reiche zur Linken, sondern einem Reiche *„mit der linken Hand"*. Vgl. oben S. 42, A. 6. Die Unterscheidung der Rechten und der Linken hat also nichts zu tun mit dem Gegensatz von rettender Gnade und verwerfendem Zorn, von Guten und Bösen, sondern nur mit dem Unterschied der geistlichen und der zeitlichen, „leiblichen" Güter — auf die ersteren kommt es Gott eigentlich an, daher handelt er hier mit der rechten Hand; die anderen sind vergänglich, untergeordnet, daher sorgt Gott für sie gleichsam unbetont, nebenher, nur „mit der linken Hand".

46 Vgl. auch W. Elert, Morphologie II, 1932, S. 47: „Die Differenzierung der Ordnungen weist beidemal auf die Differenzierung im Willen Gottes zurück. Das bedeutet, daß die Doppelheit der beiden Reiche nicht mit der Antithese Gut und Böse verwechselt werden darf."

47 Was dieses „auch" bedeutet, dafür s. unten S. 58, A. 56.

Luther weiß, daß die politische Ordnung wie alle Ordnungen Gottes mißbraucht wird von den sündigen Menschen. Insofern sieht er durchaus auch die „Dämonien" des Weltreiches. Nur so lassen sich seine immer wiederholten herben und pessimistischen Urteile über die Fürsten und Herren verstehen. Ein gottesfürchtiger Fürst ist eine Ausnahme, ein Wunder Gottes. „Sie sind gemeiniglich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden."[48] „Ein Fürst sein und nicht in gewissem Maße ein Räuber sein, ist entweder gar nicht oder kaum möglich, und zwar ein um so größerer Räuber, je größer der Fürst ist."[49] Es ist offenbar der Machtbesitz, der die Fürsten verführt. Wenn des Menschen natürliche Begehrlichkeit und der Besitz von Macht zusammentreffen, dann kommt es zur Dämonie der Macht, mit der die Ordnung Gottes, zu der die Macht gehört, entstellt wird wider ihren Sinn. „Denn die Welt ist verkehret und verkehret alle Gottesgaben und Güter. Also tut sie mit diesen göttlichen Ämtern (nämlich den politischen) auch."[50]

Luther hat also die Dämonie des Weltreiches durchaus gesehen, aber nicht minder die Dämonie im Gebiete des geistlichen Regimentes, in der Kirche Christi. Wenn Luther die Fürsten schilt und verklagt, dann meint er ebensowohl die geistlichen Fürsten, die das Evangelium verfolgen, wie die weltlichen, die ihre Untertanen, statt ihnen zu dienen, ausbeuten und voll zügelloser Machtgier sind. Man darf nicht vergessen, daß der Reformator — wie die Johannesbriefe — den Antichristen, den ärgsten Feind Christi und seines Reiches, als eine innerkirchliche Erscheinung ansieht[51]. Die „Welt" im absoluten Sinne der Feindschaft wider Gott, also auch der Satan liegt in *beiden* Regimenten immerdar auf der Lauer. Er tobt wider beide Regimente und verdirbt beide von innen her[52]. Das heißt aber erstens: das Satansreich steht nach Luther beiden Regimenten Gottes *gegenüber,* also auch dem von Gott geordneten Weltreiche; zweitens: Gott und

48 11, 268.

49 Briefwechsel 2, 380, 49 ff . . . principem esse et non aliqua parte latronem esse aut non aut vix possibile est eoque majorem, quo major princeps fuerit.

50 31, 206.

51 Vgl. meinen Aufsatz: Luthers Gedanken über die letzten Dinge, Luther-Jahrbuch 1941, S. 36 ff.

52 23, 514: Wider solche Gottes Regimente tobet nu der Satan, des Amt nichts anders ist denn alles zerbrechen und zerstören, was Gott durch diese Regimente schafft und tut . . . Wider das geistliche Regiment hat er die Ketzer, falsche Lehrer, Heuchler, falsche Brüder, da feiert er auch nicht, bis ers zunichte mache. Wider das weltliche hat er aufrührerische ungehorsame Buben, böse giftige Räte an Fürstenhöfen, Schmeichler, Verräter, Kundschafter, Tyrannen, Wütriche und alles, was da dienet zu Krieg, Unfriede und Verderben der Land und Leute.

der Satan kämpfen in *beiden* Regimenten miteinander. So wenig geht es an, Luthers zwei Regimente mit den beiden Reichen im absoluten Sinne, dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans zusammenzubringen. Die Kampffront zwischen Gott und dem Satan geht quer durch beide hindurch, durch die empirische politische Welt und durch die empirische Kirche. Hat man das verstanden, dann ist es als völlig verfehlt zu beurteilen, wenn man der lutherischen Lehre von den zwei Reichen vorwirft, daß sie „die Abgründigkeit der Dämonien" im Weltreich nicht mehr sieht. Luther wenigstens hat sie gesehen, aber in der *ganzen* Weltverfassung, in der Kirche nicht minder als in der politischen Welt[53].

Macht man sich das klar und bedenkt man, daß Gott nach Luther der Herr beider Regimente ist, dann hat es keinen Sinn mehr, Luther deswegen zu tadeln, weil er nichts weiß von dem „Angriff" des kommenden Reiches Gottes auf „alle Ordnungen" des Weltreiches, nichts davon, daß das Liebesgebot die Weltordnungen „auf ihre Fragwürdigkeit hin anredet" (Thielicke); daß er in seiner Lehre von den beiden Reichen keinen Platz hat für die „Einbrüche" (so H. D. Wendland) des Gottesreiches in das Weltreich.

Zunächst trifft die Meinung Thielickes nicht zu, daß bei Luther das Liebesgebot seine Bedeutung nur innerhalb der Ordnungen habe. Luther hat vielmehr alle Ordnungen als Ausdruck des göttlichen Liebeswillens verstanden und demgemäß die empirischen Berufe und Ordnungen daran gemessen, ob sie „aus dem Gesetz der Liebe herquellen"[54]. Alle rechten Ordnungen und die durch sie gesetzten Ämter sind für Luther Gestalten des Liebesdienstes an den Menschen, an der Gemeinde. Wie kann er sie dann vom Liebesgebote her „auf ihre Fragwürdigkeit hin anreden", wie Thielicke an ihm vermißt? Wieso sind sie „der

53 H. D. Wendland hat immer nur die Dämonie des *Staates* im Auge. Das ist trotz Apok. 13 und anderen Stellen schwerlich aus dem Neuen Testamente zu begründen. Vgl. auch die klare Darstellung von G. Törnvall a.a.O. S. 185 ff. „Sowohl im geistlichen wie auch im weltlichen Regiment muß man mit noch einem Reich, nämlich dem Reich des Teufels rechnen ... Oft bezeichnet Luther diese diabolische Macht mit dem Ausdruck mundus, der dann etwas anderes bedeutet als das weltliche Regiment an und für sich, aber der doch sowohl das weltliche Regiment wie auch den einzelnen Menschen inspirieren kann. Dasselbe gilt im gleichen Grade vom geistlichen Regiment ... Dieses regnum diaboli hat die Eigenschaft, daß es mit keinem Regiment, es mag von geistlicher oder leiblicher Art sein, identifiziert werden kann ... So sind die beiden Regimente in den weltumspannenden Streit zwischen dem Reich und dem regnum diaboli hineingestellt ... Klar ist allerdings, daß der Unterschied zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment nicht mit dem Gegensatz zwischen Christi Reich und dem regnum diaboli in Parallele gesetzt werden kann ... Unter dem Einfluß des regnum diaboli kann das an sich gute Regiment oder Amt ein Werkzeug im Dienste des Bösen werden."

54 19, 657, 26.

Radikalität der göttlichen Forderung nicht gewachsen?" Sie sind gewiß nicht ein unmittelbarer Dienst von Mensch zu Mensch, sondern ein mittelbarer, eben durch die das Leben tragenden und schützenden Ordnungen hindurch. Aber das sagen und ihre Vergänglichkeit, weil ihre Gebundenheit an diesen Äon feststellen, heißt doch nicht dasselbe, wie ihr Versagen gegenüber der radikalen göttlichen Forderung behaupten. Wo ist im Neuen Testamente dergleichen zu lesen?[55]

Die Rede aber von den „Einbrüchen" des Reiches Gottes in das Weltreich, von der das Neue Testament wisse und Luther leider nichts, verwechselt wieder das Weltreich des Satans mit Luthers Regimente zur linken Hand[56]. Gottes Reich bricht „dynamisch" in das Reich der Sünde und des Satans ein — aber auch in Gottes „Regiment mit der linken Hand"? Was soll das heißen? Soll die Liebe schon in dieser Weltzeit das Recht aufheben? Wäre die Abschaffung der Todesstrafe, wie Karl Barth sie namens des Evangeliums grundsätzlich fordert, ein solcher „Einbruch"? Wäre sie ein Beispiel für das von H. Gollwitzer geforderte „Besorgen der Welt im Lichte der Aufhebung von Sünde und Tod durch die Auferstehung Jesu Christi"?

H. D. Wendland spricht von einem „Kampf der beiden unvereinbaren Reiche". Aber Luthers beide Regimente sind nicht unvereinbar, denn sie sind beide Setzungen Gottes[57]. Daher dient der Christ in beiden Gott und kann das grundsätzlich vereinen. Fr. Lau[58] formuliert im Sinne Luthers gut: man kann zwar nicht Gott und dem Mammon dienen, aber Gott und dem Kaiser.

---

55 Eine spezielle Auseinandersetzung mit H. Thielickes Verständnis der Bergpredigt behalte ich mir vor.

56 Wie wenig es berechtigt ist, das „weltlich Regiment" im Sinne Luthers mit dem „Reich dieser Welt" im Sinne des Widerspiels zum Reiche Christi zusammenzuschauen, wird durch zwei Dinge noch besonders klar. Erstens (vgl. oben S. 43): für Luther gehört zum „weltlichen Regiment" durchaus nicht nur der Staat und das politische Wesen, sondern auch das Amt des Hausvaters, Eigentum, Beruf, Stände, Wirtschaft, überhaupt alles, „was dies zeitliche Leben angeht". Was hat das alles an sich mit der Sünde zu tun? Zweitens: diese Frage gilt im Sinne Luthers sogar gegenüber dem Staate, sofern ihm nach Luther Züge wie der der väterlichen Fürsorge eigen sind (s. das 4. Gebot im Cat. maj.), die offenbar urständlich sind. Vgl. hierzu auch Fr. Lau a.a.O. S. 49. Er sagt mit Recht, daß nach einem „urständlichen Moment in der weltlichen Ordnung" bei Luther gefragt werden darf. Es ist selbst am Staate offenbar nicht alles Ausdruck der Gefallenheit der Welt; vgl. die von Lau angeführte Stelle 28, 441, 30 ff. Danach hat Gott schon dem Adam „das weltlich Regiment befohlen", nämlich Gen. 1, 28 mit dem Auftrage, fruchtbar zu sein, die Erde zu füllen und sie sich untertan zu machen. Man darf also im Sinne Luthers das „weltlich Regiment" nicht durchweg infralapsarisch ableiten und verstehen.

57 52, 26, 20.

58 A.a.O. S. 30. Vgl. dazu Luthers Wort 32, 453, 8 ff. zu Matth. 6, 24 („Niemand kann zweien

Die praktische Kritik

Hinzu kommen die Einwände aus der angeblichen Wirkung dieser Lehre in dem deutschen Luthertum und damit in der deutschen politischen Geschichte. Hier hören wir einen doppelten Vorwurf.

a) Die Lehre von den beiden Reichen ist mitverantwortlich für die Entsittlichung der preußisch-deutschen Politik.

Die Kritik an Luthers Lehre hat in unserem Menschenalter Auftrieb bekommen durch die politische Katastrophe, die wir erlebt haben. Sie war die Bilanz einer entarteten Politik. Bei der Besinnung auf die Wurzeln der Fehlentwicklung hat sich auch die Frage erhoben, ob Luthers Lehre von den zwei Regimenten nicht an ihr beteiligt sei. Sie wird von vielen mit einem Ja beantwortet. Da heißt es: Luthers Lehre, seine Scheidung des Gottes- und des Weltreiches, hat wesentlich mitgeholfen zu der Dämonisierung der deutschen Politik bis hin zum Nationalsozialismus; denn Luther hat die politische Welt aus der ethischen Bindung an Gottes Gebote entlassen und sie so ihrer sündigen „Eigengesetzlichkeit" preisgegeben. Das Luthertum zeigt in der Linie Luthers in Sachen der politischen Ethik mindestens ein Vakuum. Das hat der Staat sich zunutze gemacht. So seit langem manche katholische Polemik; so in unserer Zeit Karl Barth und seine Gruppe[59].

Herren dienen"): „das heißt er aber zween Herrn, die da widereinander sind, nicht die da miteinander regieren. Denn das ist nicht widereinander, wenn ich dem Fürsten oder dem Kaiser und Gotte auch diene. Denn es gehet ordentlich von einem auf den anderen, daß, wenn ich dem Untersten gehorche, so diene ich dem Obersten auch."

59 Barths Sätze sind bekannt. Er hat gemeint, eine Linie Luther-Friedrich d. Große-Bismarck-Hitler ziehen zu können. Wir hören: „Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen, an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist" (Eine Schweizer Stimme, S. 113). Barth spricht von der „Verbindung des Luthertums mit dem deutschen Heidentum". „Das Luthertum hat dem deutschen Heidentum gewissermaßen Luft verschafft, ihm (mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium) so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen . . ." (122). Zurückhaltender H. Gollwitzer: Luther habe jedenfalls gegen jene Entwicklung der Politik keine ausreichende Sicherung vollzogen, die Entwicklung zur Staatsräson nicht genügend verhütet, Staat und Staat nicht genug unterschieden. Er gibt zu, „daß bei Luther der Dualismus der beiden Reiche noch gebändigt ist, noch nicht zur Verselbständigung des weltlichen Reiches bis zur gänzlichen Emanzipation des Politischen vom Geistlichen und damit vom Ethischen, zur Verabsolutierung der Staatsräson und auf der Untertanenseite zum kritiklosen Befehlsempfängertum führt . . . Luther ist nicht Machiavelli. Aber ist dies alles bei ihm genugsam verhütet?" (a.a.O. S. 20)
Vgl. etwa auch K. G. Steck, Fragen an das Luthertum (Theol. Existenz heute, N. F. H. 13, 1948,

b) Damit verbindet sich der andere Vorwurf, der nun die Seite der Untertanen betrifft: Luther und das Luthertum haben das deutsche Volk erzogen zu einem bedingungslosen blinden Obrigkeitsvertrauen und -gehorsam; sie sind mitschuldig an der deutschen Servilität, jenem bedenken- und verantwortungslosen Untertanengeiste, der den Befehl des Vorgesetzten ungeprüft als unbedingte Pflicht hinnahm und nicht mehr nach Gott und seinem Willen fragte, nicht mehr zum Nein gegenüber dem Befehl der „Herren" imstande und willens war. Überhaupt: die lutherische Lehre leitet nicht an zur Kritik der sozialen und politischen Gestaltung, zur christlichen Aktivität in dieser Hinsicht. (So etwa Reinhold Niebuhr in New York.) Sie hat beides gelähmt. So tragen Luther und das Luthertum mindestens Mitverantwortung für die „loyale Passivität" der Kirche dem Staate gegenüber, die das deutsche Kirchentum im Unterschiede von dem außerdeutschen kennzeichnete.

Wir werden bei unserer Stellungnahme zu diesen Urteilen über Luthers Lehre seine eigene Lehre und das, was das spätere Luthertum aus ihr gemacht hat, unterscheiden müssen, wie denn ja auch einige Kritiker das, was sie gegen Luther sagen, eigentlich mehr dem späteren Luthertum zur Last legen wollen. Das Luthertum ist nicht einfach das Werk Luthers. Zwischen ihm und dem Luthertum steht auch Melanchthon, und das deutsche Luthertum wurde in hohem Maße durch die besonderen politischen Verhältnisse in Deutschland mitgestaltet. Wir antworten daher der Kritik zunächst im Blicke auf Luther selbst[60].

Was nun den ersten Vorwurf anlangt, Luther habe den Staat und die Politik durch die Zwei-Reiche-Lehre aus der sittlichen Bindung entlassen, so kann nur der so reden, der Luthers Gedanken nicht ernstlich zur Kenntnis genommen hat. Daß der Staat seine Normen nicht von Christus, von der Bergpredigt, von dem Evangelium her bekommt, heißt doch wahrhaftig nicht, daß er nicht unter Gott stehe. Wie Luther den Staat als Gottes Setzung und Ordnung verstand, so wußte er ihn auch gebunden an Gottes Erhaltungswillen gegenüber seiner Welt: an die Pflicht, den Untertanen zu dienen durch das Halten auf gerechte Ordnung und Frieden, durch Schutz und Pflege. Luther macht das alles in seinen politischen

---

S. 14): „Wir meinen . . ., daß die deutsche Katastrophe auch unsere Kirche und ihr Bekenntnis betrifft . . ." — Die Verkündigung des Evangeliums und die politische Existenz, 1954, S. 41 f. speziell über Luthers Lehre von den beiden Reichen; Steck fordert den Abschied freilich weniger von Luthers Lehre als solcher als vielmehr von dem, „was daraus in der Geschichte der letzten Jahrhunderte geworden ist".

60 Die folgenden Ausführungen sind zu einem Teile schon im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1948, S. 48 ff. von mir veröffentlicht.

Schriften und in seinen Briefen mit Nachdruck geltend. Er gibt den Fürsten und Herren zwar keinen Codex rechter Politik namens des Evangeliums in die Hand. Aber er ruft ihr Gewissen auf, indem er es vor Gott und unter seine Gebote stellt. Luther wußte um den Dämon, der in aller Macht wohnt, und er hat sich ihm mit allem Ernste entgegengeworfen. Er hat überhaupt nicht gespart mit sehr konkreter Kritik an den Herren und ebensowenig mit konkreten Vorschlägen und Forderungen an den Staat, an die Rechtspflege, an die Wirtschaft. Er hat die Kritik von jedem Pfarrer gefordert. So kann keine Rede davon sein, daß er die politische Welt sich selbst überlassen hätte. Wenn später die Staaten in den lutherischen Territorien sich wirklich Luthers Gedanken zunutze gemacht haben für den Absolutismus und eine selbstherrliche Politik, so war das ein klarer Mißbrauch Luthers und kann ihm nicht zur Last gelegt werden[61].

Mit alledem ist schon gegeben, daß Luther nichts zu tun hat mit serviler Untertänigkeit, mit kritiklosem Gehorsam gegenüber den Machthabern. Es ist bekannt, wie schroff er über den Durchschnitt der Fürsten urteilte, und nicht minder, wie freimütig und rücksichtslos er sie anzureden wagte. Er hat ferner in seinen Predigten und Schriften jedem Christen die Grenzen des Staates und seiner Befehlsgewalt eingeschärft und für den Fall, daß die Obrigkeit etwas wider Gottes Wort und Gebot befehle, mit dürren Worten zum Ungehorsam gerufen: „In solchem Fall ist kein Untertan seiner Oberkeit kein Handbreit schuldig oder verwandt, ja es ist alsdann keine Oberkeit mehr, so solches geschieht“ (30 II, 197). Luther hat dabei nicht nur den religiösen oder antireligiösen Terror einer politischen Macht im Auge, sondern auch den Fall, wo ein anderes als das erste Gebot in Frage steht, z. B. wo ein Fürst sein Volk in einen ungerechten Krieg führen will: wenn das Volk, der Soldat es gewiß weiß, daß die Sache ungerecht ist, da soll man dem Fürsten „nicht folgen“: „Lauf, was du laufen kannst, aus dem Felde.“ „Denn niemand ist gezwungen, sondern vielmehr ihm verboten, Fürsten und Herrn gehorsam zu sein oder Eid zu halten zu seiner Seelen Verdammnis, das ist wider Gott und Recht“ (Briefwechsel Enders 14, 232; WA Briefw. 10, 36). „Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der Hölle, so der Oberkeit,

61 Mit Recht sagt Fr. Lau a.a.O. S. 94 f.: „Daß in den lutherischen Ländern die Lehre Luthers von den zwei Reichen mißbraucht worden ist zur Rechtfertigung eines selbstherrlichen omnipotenten Obrigkeitsstaates, spricht durchaus nicht gegen sie. Welche christliche Doktrin über die Bedeutung der Staatsordnung und das Verhältnis von Kirche und Staat ist nicht mißbraucht worden?“. Aber Lau fügt auch mit gleichem Rechte hinzu: „Die Tatsache, daß die Zweireiche-Lehre Luthers von staatlichen Machthabern zur Durchsetzung ihres Willens und ihrer Ziele in Anspruch genommen ist, ruft die lutherische Kirche zur Wachsamkeit.“ Heute, nach der Hitler- und D.C.-Zeit wird sie die „kritische Seite von Luthers Lehre stark herausstreichen müssen“.

Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so daß er Gott ungehorsam ist. Hier kenne ich weder Vater, Mutter, Freundschaft, Oberkeit oder christliche Kirche" (28, 24). In dieser Schule ist das deutsche Volk nicht zur Servilität erzogen.

Aber wie steht es dann mit dem lutherischen Kirchentum? Kann man von ihm das gleiche sagen wie von Luther selbst? Es ist eine unleugbare Tatsache: die lutherischen Theologen und Pfarrer haben zunächst die Freiheit Luthers bewahrt und ihren Beruf, die Regierenden aus Gottes Wort an ihre Amtspflichten zu erinnern und sie seiner Kritik zu unterstellen, tapfer ausgeübt. Hier ist vor allem an die Hofprediger und die anderen Träger hoher Kirchenämter zu erinnern. Mehr als einer hat Stellung und Leben dabei aufs Spiel gesetzt. Ihr Einfluß half, die Politik der Fürsten in ihrer ethischen Bindung zu erhalten[62]. Neben dem persönlichen Einfluß dieser Männer stand „die Einwirkung des gesamten Kirchentums auf das Ethos der Territorien. Es wird durch Theologie und Kirche, Unterricht und Kirchenzucht gewissermaßen eine öffentliche Meinung ethischen Inhalts erzeugt, der sich auch die Landesobrigkeit nicht entziehen kann. Die ethische Wirkung des lutherischen Kirchentums auf die Gesamthaltung der werdenden Territorialstaaten kann kaum hoch genug veranschlagt werden" (Elert)[63].

Aber im Laufe der Zeit hat sich die Stellung der Kirche zu den Landesherren zweifellos geändert. Dazu hat das landesherrliche Kirchenregiment, das wider Luthers Willen aufkam[64], wesentlich mitgewirkt, vollends als man es im Sinne der Theorie des Territorialismus verstand und ausübte, also als einen Teil der landesherrlichen Gewalt. Nun wurde die Kirche so sehr ein Gebiet der staatlichen Verwaltung, der Pfarrerstand ein Beamtenstand neben anderen, der Pfarrer weithin in solchem Maße abhängig von den Fürsten und Herren, daß die Freiheit zur kritischen Haltung mehr und mehr verlorenging. Aber die Lösung der Politik aus den religiösen und sittlichen Bindungen und die Entstehung des deutschen

62 Einzelnes s. bei W. Elert, Morphologie des Luthertums, II, 1932, S. 105. 414 f. „Servile Naturen gab es wie überall so auch im Luthertum, aber nicht alle haben geschwiegen", nämlich zu der „aus dem katholischen Frankreich importierten Mätressenwirtschaft" an den Höfen.

63 Vgl. auch K. Holl, Luther, 1923, S. 489 f. über die Wirkung Luthers und der Reformation auf die Politik der lutherischen Länder.

64 So klar Luther grundsätzlich dem Werden eines landesherrlichen Kirchenregimentes widerstand, es läßt sich doch nicht verhehlen, daß er seinen Widerspruch im Einzelfalle nicht immer durchgehalten hat; so bei der Einrichtung des kursächsischen Konsistoriums. Vgl. K. Holl, Luther[2.3.], S. 376 ff. So hat er sich auch Melanchthons theokratischen Gedanken über den Staat (die Obrigkeit hat die Hut *beider* Tafeln des Gesetzes), die seiner eigenen Grundanschauung völlig zuwiderliefen, in einem konkreten Falle (Frage, ob der Staat die Wiedertäufer mit dem Schwerte strafen solle) nicht entschlossen genug versagt. Holl S. 379, A. 1.

Servilismus kann man auch hierauf nicht zurückführen. Man kann höchstens negativ sagen: es fielen nunmehr Hemmungen fort, die bisher wirksam gewesen waren.

Was das erstere anlangt, so ist immer wieder daran zu erinnern: nicht die Reformation, sondern die Renaissance hat die Entfesselung der modernen Politik eingeleitet. Sie entdeckte die „Staatsräson". Als sie den Fürsten geläufig zu werden begann, stieß sie bei lutherischen Theologen auf scharfen Widerspruch[65]. Der Einfluß des Luthertums hat entscheidend dazu mitgewirkt, daß „das eigentliche bodenständige deutsche Denken über den Staat durchaus unmachiavellistisch" blieb (Fr. Meinecke). Davon zeugt noch im 19. Jahrhundert das Staatsideal des Freiherrn vom Stein[66]. Wenn trotzdem die Lehre von der Staatsräson im Laufe des 17. Jahrhunderts auch in Deutschland einzog, so hatte das — wie Fr. Meinecke[67] sagt — seinen Grund in den „aufrüttelnden Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges", also in der realen politischen Lage. Und die neue Machtpolitik z. B. der Begründer Preußens ahmte nur das von Richelieu und Ludwig XIV. gegebene Vorbild nach. Es handelt sich hier um eine allgemeine europäische Erscheinung. Sie war keineswegs auf Deutschland oder gar auf die lutherischen Territorien beschränkt. Wollte man die lutherische Kirche in Deutschland dafür verantwortlich machen, daß sie sich dieser Verweltlichung des Lebens und der Lösung der Politik aus ihren christlichen Bindungen nicht kraftvoller widersetzte, so wäre das gleiche gegen die römische Kirche in den romanischen Ländern zu sagen.

Der servile Untertanengeist sodann ist ebensowenig eine Frucht von Luthers Ruf zum Gehorsam gegen die Obrigkeit — denn Luther hat auch zum Ungehorsam gerufen —, sondern entstammt in der Hauptsache[68] der Verfassung des deutschen politischen Lebens seit dem 17. Jahrhundert, nämlich dem Aufkommen des

65 K. Holl, a.a.O. S. 490; Der Westen (Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. III), S. 345.

66 Fr. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 1924, S. 488 f. M. stellt Luther und Machiavelli einander gegenüber: „Luther verlangte, daß christliche Menschen einen christlichen Staat aufbauen sollten; ein Machiavelli wäre im Deutschland des 16. Jahrhunderts undenkbar gewesen ... Stein verlangte, analog zu Luther, daß sittliche Menschen einen sittlichen Staat aufbauen sollten."

67 „Aus Macht- und Hilflosigkeit zur Macht und Unabhängigkeit emporzustreben, das war der innerste reale Impuls für die Rezeption machiavellistischer Gedanken und Methoden in Deutschland". Meinecke, a.a.O.

68 Zwar nicht von Luther, aber von Melanchthon mag dem deutschen Luthertum eine Neigung zur Servilität gegenüber der Obrigkeit vererbt sein. Mel. sagt selber von sich „fortassis sum servili ingenio". Brief an v. Carlowitz vom 28. 4. 1548. Diesen Hinweis verdanke ich Erwin Mülhaupt.

fürstlichen Absolutismus und dem autoritären Charakter der deutschen Staaten überhaupt. Die Wurzeln des Absolutismus aber liegen keineswegs im Luthertum, wie er denn durchaus nicht nur in Deutschland oder in den lutherischen Territorien, sondern in fast ganz Europa aufgekommen ist. Ja, er hat seine stärkste Ausgestaltung gerade nicht in Deutschland und auf lutherischem Boden, sondern auf katholischem und in den romanischen Ländern erreicht[69]. Wenn trotzdem diese politischen Verhältnisse bei uns Deutschen offenbar zu einem stärker servilen Untertanengeiste geführt haben als bei anderen Völkern, so läßt sich auch das schwerlich auf die Wirkung des Luthertums zurückführen. Denn jener Zug ist nicht auf die lutherischen Teile Deutschlands beschränkt oder in ihnen stärker ausgebildet als in den katholischen — war die blinde Loyalität in dem katholischen Bayern geringer als in dem lutherischen Niedersachsen? —, sondern er ist eine konfessionell-neutrale Erscheinung. Will man ihn erklären, so muß man entweder auf eine Anlage des deutschen Volkscharakters zurückgreifen, auf eine besondere Anfälligkeit für die Wirkung jahrhundertelangen Lebens in autoritären Obrigkeitsstaaten, oder man könnte an die geopolitisch bedingte Stellung des Militärischen im Leben unseres Volkes denken: er ist von da auch in die „civilen" Behörden und Abhängigkeitsverhältnisse eingedrungen und hat die Weise auch des Bürger-Gehorsams beeinflußt. In dem Maße, als der soldatische Gehorsam gegen den Befehl des Vorgesetzten unbewußt auch für das Verhältnis des Beamten, vor allem des mittleren und „kleinen" zu seinem Vorgesetzten vorbildlich wurde, mußte das Bewußtsein der Mitverantwortung und die Freiheit der Kritik verkümmern[70]. Andere geschichtliche Faktoren haben mitgewirkt. Das Luthertum mag dabei nur insofern mit im Spiele sein, als es schon von Luther her zwar nicht grundsätzlich, aber praktisch eine Neigung zu autoritärer Staatlichkeit hatte, jedenfalls in Deutschland. Aber — wie gesagt — jener unfreie Gehorsam war in den katholischen Teilen unseres Volkes nicht weniger ausgeprägt als in den lutherischen. So kann er entscheidend nicht konfessionell erklärt werden. Das Gleiche gilt von dem Nationalsozialismus. Nicht auf lutherischem, sondern auf katholischem Boden ist er entstanden und hat er seine erste große Gefolg-

69 Gerhard Ritter, Luther und die politische Erziehung der Deutschen. Zeitwende 1946/47, S. 603.

70 Zur Frage des „Militarismus" vgl. W. Schüßler, Um das Geschichtsbild, 1953, S. 79 ff. — Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, Zur Diskussion über den deutschen „Militarismus", Eckart, Okt.-Dez. 1954, S. 21 ff. „Die soldatische Erziehung hat weit über den militärischen Bereich hinaus gewirkt ... Das soldatische Ethos unbedingter Treue und Disziplin wurde häufig ohne weiteres auf das bürgerliche Leben übertragen. Hier darf es jedoch nicht Befehl und Gehorsam geben, wenn das Verantwortungsgefühl nicht verkümmern soll."

schaft gefunden. Wirft man heute lutherischen Theologen vor, daß sie anfänglich das Widerchristliche und Unmenschliche des „Dritten Reiches“ nicht sofort erkannt, sondern eine Zeitlang Gutes für unser Volk von ihm erhofft haben, so gilt das gleiche auch für katholische Theologen und Kirchenführer. Das wird heute gerne vergessen und verschwiegen. Vor allem: zeitweiliges Versagen des Luthertums, früher oder in den letzten Jahrzehnten, etwa auch in der Stellung zur Arbeiterbewegung und zur „sozialen Frage“, hängt keinesfalls wesentlich mit Luthers Ansatz der politischen Ethik zusammen, sondern mit historischen Faktoren, die davon unabhängig sind[71].

Luthers Lehre und unsere Gegenwart

Man kann Luthers Lehre messen einmal an dem *Neuen Testamente,* mit der Frage, ob sie dem Zeugnis Jesu und der Apostel gerecht werde oder von ihm etwas zurückgestellt und abgebrochen habe; sodann an den Notwendigkeiten unserer *Gegenwart,* mit der Frage, ob sie in ihrer historischen Gestalt für unsere Lage ausreiche. Was das erstere anlangt, so haben wir die Überzeugung vertreten, daß man vom Neuen Testamente her keine gegründete Kritik an Luthers Lehre von den beiden Regimenten vorbringen kann. Anders steht es mit der zweiten Frage. Hier unterliegen Luthers Gedanken einer zeitgeschichtlichen Bindung, über die wir durch die Geschichte selbst hinausgeführt sind. Es muß aber sofort hinzugefügt werden, daß von dem Apostel Paulus und seinem Worte über den Staat Röm. 13 das Gleiche gilt.

Paulus hat es zu tun mit Christen, die im römischen Staate nur Untertanen sind, und er redet sie nur als solche an[72]. Daß ein Christ auch Beamter im Staate sein könnte, kommt in der damaligen Lage nicht in Betracht. Paulus gibt keine

71 Vgl. Gerhard Ritter, Die Weltwirkung der Reformation, 1941, S. 197 f.: „Weil die deutschen lutherischen Kirchen niemals um politischen Einfluß hatten kämpfen müssen und weil das politische Leben ihrer Territorialstaaten zumeist in trägem Stillstand verharrte, fehlte ihnen das natürliche Bedürfnis nach unmittelbarer Einwirkung auf die hohe Politik. Diese äußeren Umstände sind für das vielberufene unpolitische Philistertum des deutschen Luthertums sicherlich viel mehr bestimmend gewesen als die Eigenart der lutherischen Lehre mit ihrer bewußten Selbstbeschränkung auf das rein Gesinnungsmäßige.“ G. Ritter erinnert mit Recht daran, daß das Luthertum in dieser Hinsicht in den skandinavischen Reichen eine ganz andere Entwicklung genommen hat. Das Luthertum geht nicht in seiner deutschen Gestalt auf. Das vergessen seine heutigen grundsätzlichen Kritiker gerne.

72 Karl Barth freilich will sogar Röm. 13, 1 ff. demokratisch verstehen. Das ὑποτάσσεσθαι soll bedeuten „sich unterordnen“, nämlich daß die Christengemeinde „sich selbst der Sache der Bürgergemeinde ... unter allen Umständen unterordnet“ und damit ihre Mitverantwortung mit den Nicht-Christen für den Bestand der Bürgergemeinde vollzieht. „Luthers Übersetzung

Weisungen für diesen Fall. Ebensowenig ist von einer Mitverantwortung der Christen für den Staat die Rede, die auf andere Weise als durch den Gehorsam und durch die Fürbitte (1. Tim. 2, 2) zu betätigen wäre. Entsprechend denkt Luther — es ist oft hervorgehoben — vom Staate patriarchalisch. Die Verantwortung für seine Ordnungen trägt der Fürst, die Behörde. Das Volk wird rein in der Stellung von Untertanen gesehen. Luther übt an den politischen und wirtschaftlichen Zuständen ernste Kritik[73]. Aber er redet mit ihr immer nur die Fürsten und Herren an. So etwa 1525 in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft". Er sagt den Fürsten und Herren: einige von den Zwölf Artikeln der Bauern sind „so billig und recht, daß sie euch vor Gott und der Welt den Glimpf nehmen". Er erinnert die Herren an ihre Pflicht, nicht ihren eigenen Nutzen und Mutwillen, sondern das Wohl der Untertanen zu suchen. Aber das ist auch allein Sache der Fürsten und Herren, der Obrigkeit. Sie tragen die Verantwortung vor Gott für ihr Herrschen und Ordnen. Dabei sind selbstverständlich ihre Räte und die Stände, wo sie bestehen, mit gemeint. Außer der Obrigkeit trägt eine Verantwortung in bestimmtem Sinne das Predigtamt: es ist gehalten, die Versäumnisse und Laster der Obrigkeit zu strafen. Aber darüber hinaus gibt es keine Mitverantwortung. Luther nimmt hier die Lage so, wie er sie in den deutschen Kleinstaaten mit ihrer patriarchalischen Verfassung vorfand. Der Staat

(jedermann sei *untertan*) sagt — so meint Barth — „etwas gefährlich anderes als das Gemeinte" (Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 12). Scheinbar hat die neutestamentliche Belehrung nur „einen reinen Obrigkeitsstaat" und die Christen nur als Untertanen im Auge, nicht als „für den Staat in ihrer eigenen Person mitverantwortliche Bürger". In Wahrheit aber, wenn man nämlich auf „den intimsten und zentralsten Gehalt der neutestamentlichen Mahnung" blickt, den Ruf zur Fürbitte für den Staat, befindet man sich „auf dem Boden legitimer Auslegung", wenn man die neutestamentliche Linie „im Sinne des demokratischen Staatsbegriffs" verlängert (Rechtfertigung und Recht, S. 43 f.). — Indes dieser Versuch, Röm. 13 und die verwandten Stellen für die Demokratie in Anspruch zu nehmen, überzeugt nicht, angefangen von der Deutung des ὑποτάσσεσθαι. Und die Wendung von der „*Verlängerung* der Linie von Röm. 13" hin zum demokratischen Staate verhüllt mit einer gefälligen Vokabel den geschichtlichen *Umbruch* zwischen der politischen Struktur und der durch sie begrenzten Mahnung des Apostels einerseits, der Struktur des modernen Staates und dem ihr entsprechenden politischen Ethos der Bürger andererseits. Die „Mitverantwortung" geht für Paulus und die anderen Männer des Urchristentums eben über das Gehorchen und die Fürbitte nicht hinaus. R. Bultmann, Theologie des NT, S. 570, sagt über die urchristliche Haltung gegenüber dem Staate: „Man empfindet nicht die Verpflichtung, Verantwortung für sie (die staatlichen Ordnungen) und ihre gerechte Handhabung zu übernehmen, was freilich auch darin seinen Grund hat, daß die Christen zunächst noch solchen sozialen Schichten angehören, für die solche Verantwortung nicht in Frage kam."

73 Vgl. K. Holl, Luther, 2./3. Aufl., S. 266—281.

— Luther hat den Begriff in unserem Sinne noch gar nicht — ist nicht als eine alle verbindende und von allen getragene Ordnung gesehen, sondern allein als „Herrschaft“ mit dem Auftrage, dem Volke zu dienen; der Herrschaft entsprechen die „Untertanen“. Ihnen kommt außer der treuen Erfüllung des eigenen Berufes und dem Gehorsam gegen die Obrigkeit keine Aktivität zu. Luther denkt das Verhältnis der Obrigkeit und des Volkes im Rahmen des vierten Gebotes. Damit ist auch gegeben, daß er auf Seiten des Fürsten oder der Obrigkeit die Liebe zum Volke voraussetzt, auf Seiten des Volkes das Vertrauen. Beides bedeutet ein Verhältnis der Gemeinschaft. Aber es ist nicht Gemeinschaft in der aktiven Mitverantwortung.

Daher hat Luther in seiner Staatsanschauung keinen Raum für eine sozialkritische und mitgestaltende Aktivität der christlichen Gemeinde, keinen Raum für anderen Widerstand als den leidenden. Sind die Fürsten schlechte Herren, ist das politische Wesen entartet, so sollen zwar die Verkündiger des Wortes Gottes die Fürsten und Herren ermahnen und strafen, aber das Volk soll die bösen Herren und Ordnungen ertragen und erleiden als eine Züchtigung von Gott, die wir alle durch unsere Sünde immer schon verdient haben. Gott wird die böse Regierung mit seinem Gerichte treffen zu seiner Zeit, aber das Volk hat seine Obrigkeit nicht zu richten. Wenn Luther später doch, entgegen seiner früheren Haltung, urteilte, daß ein aktiver Widerstand der Fürsten gegen den Kaiser berechtigt sei, so nur, weil er sich überzeugen ließ, daß der Fürst im Verhältnis zum Kaiser ihm nicht als Privatperson gegenüberstehe, sondern als politische Person, in seinem *Amte* als Fürst. Aber das Volk war nicht „im Amte“, sondern sein Widerstand wäre nur in eigener Sache geschehen — das aber ist dem Christen verwehrt. Daß auch aus dem Volke Männer aufstehen können, die nicht für sich selbst, egoistisch, sondern dem Volke, dem Unrecht geschieht, zuliebe in der Verantwortung für den Staat wider die Obrigkeit kämpfen, daß auch sie als solche dann in einem Amte für andere sind, das ist in Luthers Gedanken nicht vorgesehen[74].

Wir heute stehen in einer ganz anderen Lage. Die Struktur unserer Staaten hat sich entscheidend gewandelt. Wir sind nicht mehr nur Untertanen — das bleiben

74 Das habe ich schon in meiner Schrift: Religiöser Sozialismus, 1921, S. 91 f. als eine Schranke der politischen Ethik Luthers gekennzeichnet und hinzugefügt: „Der Begriff des Amtes muß erweitert angewandt werden.“ Ebenso in der Schrift: Obrigkeit und Führertum, 1936, S. 55: „Die Berufung zum Amte geschieht nicht nur ordentlich, durch die menschlichen Ordnungen, sondern im Notfalle auch außerordentlich: einigen fällt die Not ihres Volkes aufs Herz, ihnen wird Wille und Glaube und Macht über Menschen und Mittel geschenkt — sie wissen sich zum Handeln ‚im Amte‘ berufen so ernst und streng, wie überhaupt Menschen berufen sein können, so klar wie die ‚ordentlich Berufenen‘.“

wir der verantwortlichen Regierung gegenüber immer auch! —, sondern zugleich *Bürger*. Das besagt aber Mit-Verantwortung, auch für die christliche Gemeinde, und zwar eine Mit-Verantwortung, die nicht im Gehorsam und in der Fürbitte für die Regierenden aufgeht, sondern mit ihnen auch kritisch mitarbeitet, Kritik übt, mit einer versagenden Regierung um den rechten Weg ringt, auf alle Weise, bis hin zu der äußersten Möglichkeit des Kampfes gegen die Regierung, des aktiven Widerstandes. Daher kann denn auch heute die lutherische Ethik das unbedingte Nein des Alt-Luthertums gegen die Revolution nicht weiterführen. Luther kannte nur die Revolution in eigener Sache oder die christlich-utopistische, welche die „göttliche Gerechtigkeit" durchsetzen will wie die Bauern. Diesen Gestalten der Revolution gegenüber bleibt es auch für uns bei dem Nein Luthers. Aber es gibt noch eine andere Gestalt der Revolution: das ist der Widerstand gegen eine die Gebote Gottes verachtende und damit das Leben des anvertrauten Volkes zerstörende Regierung, Widerstand unternommen in der Mitverantwortung für den Staat. Diese Art aktiven Widerstandes ist, wie wir sahen, bei Luther zwar gemäß seiner Staatsauffassung und ihrer Grenzen nicht vorgesehen, aber sie wird von seinen ernsten Gründen gegen den egoistischen und den utopistischen Widerstand auch nicht getroffen. An diesem Punkte ist die lutherische Theologie heute über die Grenze altlutherischen Denkens hinausgeschritten. Das bedeutet aber keine theologische Entfernung von Luther, sondern nur eine neue Anwendung seiner Gedanken gemäß der veränderten Struktur unserer Staaten. Seine Lehre von den zwei Reichen ist im Feuer der Kritik nicht zu Staub verbrannt. In ihrem ursprünglichen und unverfälschten Sinne erweist sie sich auch heute als gesunde Lehre. Sie gibt die rechte grundsätzliche Weisung für den Christen in der Welt[75].

---

75 Vgl. die ausführlichere Darlegung in Obrigkeit und Führertum, S. 53 ff.

Der unjuristische Luther

Von Hans Liermann, Erlangen

Über das Verhältnis Luthers zu Recht und Rechtswissenschaft ist schon viel nachgedacht und geschrieben worden. Die Arbeit daran umfaßt Jahrzehnte. Im Jahre 1873 erschien Karl Köhlers klassische Abhandlung „Luther und die Juristen". Und 1953, genau achtzig Jahre später, hat Johannes Heckel, der führende Lutherforscher unter den deutschen Juristen der Gegenwart, es unternommen, in seinem Buch „Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers" ein großangelegtes juristisches System des Reformators zu entwerfen.

Die beiden Schriften stellen bis zu einem gewissen Grade Gegensätze dar. Während Köhler Luthers Einstellung zum Recht im allgemeinen und zu seinen Jüngern, den Juristen, im besonderen grundsätzlich negativ sieht, ist es Heckel — allerdings keineswegs mühelos — gelungen, aus dem gewaltigen Material von Luthers Schriften mit ihren im Lauf der Jahrzehnte in den Einzelheiten sich vielfach widersprechenden Äußerungen ein imponierendes Gebäude der Jurisprudenz Luthers zusammenzutragen.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Abhandlung sein, eine Schiedsrichterrolle zwischen Köhler und Heckel in Anspruch zu nehmen. Im Grunde haben beide recht. Man muß mit Köhler die ablehnende, um nicht zu sagen feindliche Haltung Luthers gegenüber Rechtswissenschaft und Juristen klar sehen. Sie kann und darf nicht weggeleugnet werden.

Auf der anderen Seite ist es selbstverständlich möglich, so wie es Heckel getan hat, mit tiefgründiger Gelehrsamkeit und umfassender Kenntnis der Schriften Luthers auch aus dem Werk des Juristengegners Luther ein juristisches System herauszuarbeiten. Denn eine Grundeinstellung zum Recht hat jeder Mensch, bewußt oder unbewußt, selbst wenn er bewußt niemals darüber nachgedacht oder, wie Luther, viel Widerspruchsvolles darüber geäußert haben sollte.

Deswegen mußte auch die gewaltige Lebensarbeit des Reformators — den man den Rechtserschütterer seiner Zeit nennen kann — Gelegenheit geben, aus Luthers Theologie seine Jurisprudenz herauszuholen. Dazu war allerdings notwendig, das in fast unübersehbarer Fülle vorhandene Rohmaterial zu sichten, zu ordnen, auszulegen und zu formen, so wie es Heckel mit Scharfsinn und unendlicher Geduld getan hat.

Martin Luther, der sein Leben lang der Jurisprudenz ablehnend gegenüberstand und zugleich gewaltige Spuren im Rechtsleben nicht nur seiner Zeit, sondern auch der Jahrhunderte nach ihm zurückgelassen hat, ist in dieser Doppelstellung nur aus seiner menschlichen Persönlichkeit heraus zu begreifen. Der große Theologe und Reformator ist eine durch und durch unjuristische Natur gewesen.

Man setzt mit dieser Feststellung Luther in keiner Weise herab. Geniale Naturen sind oft einseitig, und meist liegt gerade in dieser Einseitigkeit ihre Größe. So ist es auch bei Luther gewesen. Man darf sagen, daß sein mangelndes Verständnis nicht für das Recht als solches, jedoch für alles Formale, das nun einmal mit der Rechtswissenschaft unlöslich zusammenhängt, ihn zu seinem Werk überhaupt erst befähigt hat. Der religiöse Genius konnte nur deshalb eine Welt aus den Angeln heben, weil er juristische (wiederum sei betont: juristische, nicht etwa rechtliche oder gar moralische) Hemmungen nicht kannte. Der unjuristische Luther wurde zum Reformator.

Es bedarf näherer Erklärung, was hier unter dem „unjuristischen" Luther verstanden werden soll. In der berühmten Definition der Jurisprudenz in den Digesten[1] wird das Recht und die Beschäftigung damit „ars", also eine Kunst genannt. In dieser Definition haben die Römer ein Stück griechischer Philosophie übernommen, die seit Plato und Aristoteles erkannt hatte, daß Recht Herstellung der Harmonie im menschlichen Leben bedeutet.

Das Harmonische ist aber in seinen letzten und feinsten Auswirkungen nicht zu errechnen und nicht zu erlernen. Deswegen ist auch die Jurisprudenz in ihren höheren Sphären kein erlernbares Handwerk und keine mit dem Verstand allein zu erfassende Wissenschaft. Genau so wie jemand musikalisch oder unmusikalisch ist oder wie der Mediziner, der seine Wissenschaft brav studiert hat, nicht unter allen Umständen den intuitiven Blick des genialen Arztes zu haben braucht, so ist es auch mit dem Sinn für die soziale Harmonie, welche hinter der äußeren, erlernbaren Fassade einer jeweils gegebenen Rechtsordnung steht. Der Sinn für das Recht wird angeboren, oder er ist nicht gegeben und auch bei großen Kräften des Geistes und Gemütes nicht zu erwerben.

Es gibt juristische und unjuristische Naturen. Dabei soll noch einmal betont werden, daß die Einreihung eines Menschen unter die unjuristischen Naturen ihn in keiner Weise disqualifiziert, weder verstandesmäßig oder gar moralisch. Die Menschen sind eben — man darf sagen: zu ihrem Glück — auch in dieser Beziehung nicht gleich veranlagt.

---

1 L. 1 PR. D. 1,1.

In diesem Sinne ist Luther eine ganz und gar unjuristische Natur gewesen. Es ist reizvoll festzustellen, daß sich das auch in seinem äußeren Lebensgang ausgeprägt hat. Gerade am Anfang und am Ende seiner Laufbahn tritt Luthers Einstellung zur Jurisprudenz eindrucksvoll in Erscheinung.

Bekanntlich hat Luther wenige Wochen die Rechte studiert. Aber man weiß von seinem juristischen Studium nichts Näheres. Luther hatte, entsprechend dem damaligen Studiengang, zunächst die Artistenfakultät durchlaufen und sein Studium in dieser Fakultät mit dem „Magister artium" abgeschlossen. Sein Vater hätte ihn gern als „Doctor iuris" gesehen.

Die Situation mag bei Luther ähnlich gewesen sein, wie sie Scheffel in seinem „Trompeter von Säckingen" bei dem jungen Werner Kirchhof schildert:

„Seid begabt mit hellem Kopf und
Leidlichem Ingenium,
Seid vom rechten Holz geschnitten,
Ihr müßt ein Juriste werden,
Das bringt Ehr' und Amt und Würden,
Bringt auch güldene Dukaten,
Und mir ist, ich seh' Euch schon als
Seiner Kurfürstlichen Gnaden
Wohlbestallten Amtmann, und ich
Zieh' dann selbst vor Euch den Hut ab.
. . .
Also ward ich ein Juriste,
Kaufte mir ein großes Tintenfaß,
Kauft' mir eine Ledermappe
Und ein schweres Corpus juris."

Also ward auch Luther „ein Juriste". Aber er ist in das Rechtsstudium sicherlich nicht tief eingedrungen und hat es wohl auch, weil es ihm nicht lag, nur widerwillig begonnen. Es dauerte für ihn nur ganze anderthalb Monate.

Die juristischen Vorlesungen begannen in Erfurt am 20. Mai 1505; am 2. Juli 1505 fiel der Blitzstrahl von Stotternheim; am 17. Juli 1505 trat Luther bereits bei den Augustinern ein. So kann ihm die Jurisprudenz nicht nahe gekommen sein[2].

Luther hat sich auch von den juristischen Büchern, die er sich kurz vorher für sein Studium angeschafft hatte, leicht getrennt. In seinen „Tischreden" berichtet

2 Vgl. Heinrich Boehmer, Der junge Luther, 3. Aufl., Leipzig 1939, 38 ff.

er im November 1531, er habe bei seinem Eintritt ins Kloster seine Bücher, darunter ein soeben gekauftes „Corpus juris", dem Buchhändler zurückgegeben und nur jeweils eine Ausgabe der beiden lateinischen Schriftsteller Plautus und Vergil behalten[3].

Vielleicht läßt die Tatsache, daß Luther das „Corpus juris" dem Buchhändler ohne weiteres zurückgeben konnte, noch einen weiteren Schluß auf die geringe Intensität seines Rechtsstudiums zu. Wir besitzen Bücher, die einst Luther zu Eigentum gehört haben und die er gründlich studiert hat. Es war seine Art, sie reichlich mit eigenhändigen Randbemerkungen zu versehen. Das „Corpus juris" hat er offenbar nicht in dieser Weise durchgearbeitet.

Es würde zu weit führen, wenn man behaupten wollte, Luthers Eintritt ins Kloster hätte eine Flucht vor dem ihm widerwärtigen Studium der Rechte bedeutet, zu dem ihn der Vater veranlassen wollte. Sicherlich ist es in erster Linie die gewaltige religiöse Gärung gewesen, die im jungen Luther gearbeitet hat und in ihm den Entschluß, Mönch zu werden, reifen ließ. Die Flucht vor der Jurisprudenz hätte sich auch auf einem anderen, weltlichen Wege ermöglichen lassen.

Aber man darf vielleicht zumindest die Frage aufwerfen, ob nicht auf dem Grunde der Seele — zwar nicht primär, aber doch sekundär — der Entschluß, ins Kloster zu gehen, dem jungen Luther dadurch erleichtert wurde, daß er sich bei dem weltlichen Studium der Jurisprudenz wenig wohl fühlte. So konnte er neben der Gewissensberuhigung, die er sich versprach, im Kloster zugleich auch auf eine neue geistige Umwelt hoffen, die anders war als die bisherige, in der er sich nicht beheimatet fühlte. Die menschliche Seele ist ja vielschichtig. Deshalb sind Schlüsse dieser Art zwar nicht beweisbar, doch immerhin als Hypothese nicht von vornherein zurückzuweisen.

Trotz seiner Flucht vor der Rechtswissenschaft ist sie Luther sein Leben lang nicht losgeworden. Selbst im Kloster kam er nach nicht allzulanger Zeit mit Rechtshändeln in Berührung, die seinen Orden betrafen und schließlich zum Anlaß für seine Romreise des Jahres 1510 wurden.

Selbstverständlich waren die in Rom ihre Sache betreibenden oppositionellen deutschen Augustinerklöster so klug, nicht den unjuristischen Luther zum Wortführer der Verhandlungen in Rom zu machen. Verhandlungsführer war vielmehr ein älterer, des Italienischen kundiger und mit der Geschäftspraxis der Kurie wohlvertrauter Pater des Nürnberger Konvents. Luther ging nur — der Ordensregel gemäß, weil Augustiner-Eremiten nicht allein reisen durften — als „socius itinerarius" (Reisebegleiter) mit[4].

3 WA. TR 1, Nr. 116.

4 Boehmer aaO. 60 f.

Es mag sein, daß man dem bedächtigen, geschäftserfahrenen älteren Ordensbruder mit Absicht den jungen, willensstarken Luther als Begleiter mitgegeben hat. Denn die Sache, um die es ging, war von vornherein aus formalen Gründen völlig aussichtslos. Die beiden hatten deshalb auch in Rom schließlich keinen Erfolg[5].

Jeder juristisch Gebildete mußte Hemmungen haben, diese Sache in Rom zu vertreten. Luther sind formaljuristische Bedenken stets fremd gewesen. Man hat ihn, der sich auf einer großen Konferenz der deutschen Augustiner mit Energie für die in Rom zu verfechtende Sache eingesetzt hatte, vielleicht darum mit nach Rom geschickt, daß er als Motor wirken und dem bedächtigen Gefährten über Hemmungen hinweghelfen sollte.

Wenn das so war, sehen wir Luther damals schon in einer Stellung, die er sein Leben hindurch bei allen möglichen Gelegenheiten immer wieder eingenommen hat.

Ebenso bezeichnend für den unjuristischen Luther wie seine Jugendjahre sind seine letzten Tage. Zu dem Schiedsgericht, das in Eisleben am 29. Januar 1546 auf Betreiben der Grafen von Mansfeld zusammentrat, gehörte neben Luther auch der bedeutende Wittenberger Jurist Melchior Kling. Luther war mit ihm schon öfter zusammengestoßen, weil er ihm zu formaljuristisch war; und er setzte es schließlich durch, daß Kling aus dem Schiedsgericht ausscheiden mußte[6].

Nun hatte er keinen lästigen Mahner mehr an seiner Seite und konnte frei schalten und walten.

Luther hatte damals in Mansfeld zwei Sachen zu entscheiden. Bei der einen handelte es sich um ein Patronatsrecht an der Andreaskirche zu Eisleben. Diese Angelegenheit wurde im Vergleichswege durch beiderseitiges Nachgeben erledigt.

Hierzu brauchte man schließlich keinen Juristen. Es war eine Billigkeitsentscheidung, welche der Theologe Luther auch ohne juristische Hilfsstellung zur Zufriedenheit gestalten konnte. Der Rechtsboden, auf dem dieser Vergleich zustande kam, war einfach gelagert. Es handelte sich bloß um eine angemessene Verteilung von gegebenen Rechten und Pflichten.

Dagegen war die zweite Sache um so schwieriger. Es ging um vermögensrechtliche Auseinandersetzungen unter den Mansfelder Grafen bei großer Schul-

5 Boehmer aaO. 60 ff.

6 Rudolf Stammler, Luther im Schiedsgerichte der Grafen von Mansfeld. Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit, Bd. 1, Charlottenburg 1928, 109 f.

denlast und drängenden Gläubigern auf dem schwierigen Grenzgebiet zwischen öffentlichem und privatem Recht[7].

Hier hätte Luther den erfahrenen Juristen Kling bitter nötig gehabt. Man kann ihn zwar nicht dafür verantwortlich machen, daß die Streitigkeit in dieser Sache sich nach seinem Schiedsspruch noch über dreihundert Jahre hinzog. Die Akten über diesen Mansfelder Streit konnten erst im Jahre 1872 endgültig geschlossen werden. Aber es ist bezeichnend, daß es Luther bei dieser Entscheidung, die von Stammler, dem Rechtshistoriker des Mansfelder Streites, übrigens durchaus anerkannt wird, selbst nicht wohl war. Es war ihm dabei unbehaglich, und er war nicht zufrieden damit[8].

Wenn man sich bemüht, das psychologische Phänomen des unjuristischen Luther zu begreifen, kann die Feststellung von Bedeutung sein, daß Luther das Gefühl für das ordnende Prinzip des Rechnens lebenslang gefehlt hat. Er hatte keinen Zahlensinn. Man hat das darauf zurückführen wollen, daß er zwar elementaren Unterricht im Schreiben, Lesen, Singen und Latein, aber niemals im Rechnen genossen hat[9]. Aber das kann nicht richtig sein. Denn er hat später, um den Grad des „Magister artium" zu erwerben, Geometrie und Arithmetik studieren müssen[10]. Dies ist ohne Elementarkenntnisse in den vier Grundrechnungsarten schlechterdings nicht möglich. Er hat irgendwann einmal das in der Jugend Versäumte nachholen müssen.

Luthers mangelnder Zahlensinn ist also nicht daraus zu erklären, daß er in der Jugend keinen ordentlichen Rechenunterricht gehabt hat. Es ist vielmehr damit ähnlich wie mit der Jurisprudenz: man hat ihn oder hat ihn nicht. Er ist angeboren und trotz Mathematikstudium nicht erlernbar.

Unter den unendlich vielen Definitionen des juristischen Denkens, um die man sich im Lauf der Jahrtausende bemüht hat, gibt es eine aus dem 20. Jahrhundert, welche die Jurisprudenz als das „konkrete Ordnungsdenken" auffaßt[11]. Man kann, wie gegen alle solche Definitionen, auch gegen die Formel „konkretes Ordnungsdenken" manches einwenden. Aber sie ist uns in diesem Zusammenhang nützlich.

Denn auch der Zahlensinn hängt mit einem konkreten Ordnungsdenken zusammen. Und es ist wohl kein Zufall, daß es Luther an beidem, an dem Sinn für Zahlen und an dem Sinn für Jurisprudenz, gefehlt hat.

---

7 Vgl. Stammler aaO. 111.
8 Stammler aaO. 112.
9 Vgl. Boehmer aaO. 18 f.
10 Boehmer aaO. 31.
11 Vgl. Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.

Dabei ist zu betonen, daß das alles nichts mit mangelnder Logik zu tun hat. Es soll große Mathematiker gegeben haben, die nicht rechnen konnten. Ebenso haben wir Zeugnisse von Zeitgenossen, welche die Logik in Luthers theologischen Vorlesungen rühmen. Er handhabte dabei das erlernte Handwerkszeug seiner scholastischen Ausbildung[12].

Man empfindet jedoch deutlich, daß das alles nur gleichgültiges Instrumentarium für Luther war, um zu Wesensfragen der Theologie vorzudringen. Das Formale, das bei der Rechtswissenschaft bis zu einem gewissen Grade — keineswegs immer! — Selbstzweck sein muß, war ihm auch im Raum der Theologie etwas durchaus Zweitrangiges.

Aber es wäre falsch, wenn man bei dem Versuch, den unjuristischen Luther zu begreifen, in den Niederungen des psychologischen Testens des Reformators stehenbliebe. Es wäre auch seiner Größe nicht würdig. Das Problem liegt selbstverständlich tiefer.

Es hängt damit zusammen, daß Luther der einseitige Genius auf dem Gebiet des Religiösen gewesen ist. Nur die Einseitigkeit befähigt das Genie zu seiner großen Leistung. Es ist in der genialen Besessenheit auf sein letztes Ziel hin gezwungen, alles andere als mindestens zweitrangig zu behandeln, ja nötigenfalls zu verachten.

Das hat nichts mit der Äußerlichkeit zu tun, daß sich Luther oft über die Juristen derb ausgelassen hat, wie es Köhler in seinem Buch über „Luther und die Juristen" in den Einzelheiten sorgfältig zusammengetragen hat. Luther konnte sich gerade so temperamentvoll in seiner ungeschminkten Sprache auch über andere Stände äußern: über die Fürsten, die Kaufleute, ja sogar über seinen eigenen Stand, die Theologen. Er hat, wenn es darauf ankam, ungeniert von den „Sautheologen" und „nichtswürdigen Predigern" gesprochen[13]. Denn er fühlte sich als Doktor der Theologie „von Gottes Gnaden", wie er sich selbst nennt, seiner Mission bewußt, über den Juristen *und* Theologen stehend. Das kommt in seinen Werken deutlich zum Ausdruck. So kann er von sich sagen:

> „Denn solchen rhum und ehre habe ich (von Gotts gnaden) davon . . . das sint der Apostel zeit kein Doctor noch Scribent, kein Theologus noch Jurist, so herrlich und klerlich die gewissen der Weltlichen stende bestettigt, unterricht und getröstet hat, als ich gethan habe, durch sondere Gottes gnade, das weis ich für war."[14]

Sein zentrales Anliegen geht ihm über alles, auch über das Formale, über das die Juristen nicht hinauskönnen, weil sie von ihrem Standpunkt aus darüber

12 Boehmer aaO. 236 f. 13 Boehmer aaO. 132. 14 WA 38, 103 ff.

nicht hinaus*dürfen*. Dafür fehlt ihm jede Anschauung; und er kann darüber in seiner genialen Einseitigkeit sogar sehr ungerecht und undankbar werden. Das zeigt sich z. B. in der Entwicklung seiner Beziehungen zu Hieronymus Schurff, dem bekannten Reformationsjuristen.

Schurff war mit dem gebannten Luther 1521 als sein Rechtsbeistand nach Worms gereist und hatte dadurch eine beachtliche Zivilcourage bewiesen, die ihm nicht jeder nachgemacht hätte. Und trotzdem hat Luther dann Schurff seine juristische Haltung, die mit Luther nicht durch dick und dünn gehen konnte, sehr übelgenommen und gerade im Zusammenhang mit Schurff bitterböse Worte über die Juristen gesagt[15].

Wenn auf diese Weise sehr festgefügte menschliche Beziehungen zerrissen sind, so läßt sich das bei Luther so erklären, daß er Schurffs juristische Bedenken — es handelte sich um die Frage der Fortgeltung des kanonischen Rechts — nicht nur nicht teilte, sondern überhaupt nicht begreifen konnte.

Man ist hier versucht, das französische Sprichwort „tout comprendre c'est tout pardonner" anzuwenden. Daß Luther das kanonische Recht, das er 1520 mit der Bannbulle zusammen verbrannt hatte, beseitigt haben wollte, ist von seinem Standpunkt aus verständlich. Aber daß er den anderen Standpunkt Schurff, dem er so vielen Dank schuldete, persönlich übelnahm, ist nur dadurch zu erklären, daß er die tatsächlichen juristischen Bedenken einfach nicht begreifen konnte, obwohl sie zahlreich vorhanden waren.

Der unjuristische Luther sah nicht oder wollte nicht sehen, daß das kanonische Recht nicht nur das enthält, was er als Reformator in der Kirche bekämpfte, sondern eine Fülle neutraler, sein Anliegen überhaupt nicht berührender juristischer Weisheit und in Jahrhunderten gesammelter Erfahrung. Er sah auch nicht, daß er im kanonischen Recht nicht nur päpstliches Kirchenrecht, sondern auch durch die Rezeption in Deutschland geltendes staatliches Recht bekämpfte; daß er dadurch zum Rebellen nicht nur gegen den Papst, sondern auch gegen den Kaiser wurde und so seinen Gegnern eine bequeme Handhabe bot, ihn als solchen abzustempeln.

Luther überlegte auch nicht, daß dieses von ihm verbrannte kanonische Recht die juristische Hauptwaffe gegen den von ihm so heftig bekämpften Wucher, das heißt in diesem Zusammenhang das Fordern von Zinsen überhaupt, enthält. So bietet sich das groteske Bild, daß Luther mit den Waffen des kanonischen Rechts gegen das Zinsnehmen angeht, während sein Gegner D. Eck im Auftrag von

15 Walter Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg, Halle 1917, 200 f.

Jakob Fugger, dessen kaufmännischer Scharfblick die zukünftige wirtschaftliche Entwicklung des Zinsproblems voraussah, in Bologna gegen das kanonische Recht für das Zinsnehmen disputierte[16].

Schließlich hat die Geschichte auch Schurff und nicht Luther recht gegeben. Das kanonische Recht hat sich nicht nur als staatliches Recht weitergehalten, sondern ist sogar in einzelnen Teilen in der Kirche Luthers als evangelisches Kirchenrecht rezipiert worden.

Weil Luther keine juristischen Bedenken kannte, war er auch juristisch sorglos. Das zeigt sich in seiner Haltung in bestimmten Situationen im Gegensatz zur Haltung Melanchthons. Melanchthon war, obwohl von Haus aus nicht Jurist, eine durch und durch juristische Natur und hatte volles Verständnis für Rechtsfragen und etwa auftauchende juristische Schwierigkeiten.

Deshalb konnte es Luther wiederum nicht begreifen, daß Melanchthon, dessen Tapferkeit in persönlichen Dingen er durchaus anerkannte[17], in Augsburg 1530 zur Zeit des Reichstags unter der Last der Verantwortung fast zusammenbrach. Luther sah darin nur Kleinglauben[18]. Seine unjuristische Natur konnte in solchen Zeiten, in denen Melanchthon sah, wie das staatsrechtliche Gefüge des Reichs ins Wanken geriet, mit nachtwandlerischer Sicherheit in tiefem Glauben über den Bodensee unendlicher Gefahren reiten.

Deswegen ist auch die Einstellung der beiden Reformatoren zur Rechtswissenschaft grundverschieden. Melanchthon hat eine Rede „De legibus" gehalten, in der er vom juristischen Beruf und seiner geradezu priesterlichen Würde spricht:

> „Die Rechtsprechung ist ein weltliches Geschäft, aber sie muß mit nicht weniger religiöser Gewissenhaftigkeit behandelt werden als das Tun derjenigen, die zum Altar eingehen, um die Heiligtümer zu verwalten."[19]

Dagegen sagt Luther, allerdings im ungenierten Gespräch seiner „Tischreden" und nicht bei einer feierlichen Rede:

> „Sie (die Juristen) disputiren nur von Dreckhändeln, vom 7. Gebot: Du sollt nicht stehlen und dergleichen zeitlichen Dingen."[20]

Es ist wiederum bezeichnend, wie Luther nicht sieht, daß auch hinter der Entscheidung von „Dreckhändeln" die gottgewollte Ordnung des Rechts steht. Man

16 Götz Frh. v. Pölnitz, Jakob Fugger, Bd. 1, Tübingen 1949, 314 ff.

17 Vgl. Georg Merz, Glaube und Politik im Handeln Luthers, München 1933, 36, und die dort zitierte bezeichnende Briefstelle, WA Br. 5, 412: „In privatis luctis infirmior ego, tu autem fortior; contra in publicis tu talis, qualis ego in privatis, et ego in publicis talis, qualis tu in privatis."

18 Merz aaO. 40. 19 Koehler aaO. 172. 20 WA TR 6, Nr. 7021 (S. 328)

ist erstaunt, daß der Mann, der den weltlichen Beruf als solchen so geheiligt hat, zwar der Magd, die den Dreck aus der Stube fegt, ihre Würde zuerkannt hat, aber nicht dem Juristen, der den Dreckhandel zu entscheiden hat. Manchmal glaubt man dahinter sogar ein klein wenig Theologenhochmut des Doktors der Theologie gegenüber der zweiten Fakultät zu spüren. So wenn er in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit" vom Jahre 1523 die oft zitierte Frage aufwirft, ob „böttel, hencker, juristen, fürsprechen unnd was des gesinds ist"[21] selig werden können. Oder wenn er in seinen Tischreden sagt:

> „Ich must ein armer doctor theologiae sein, wenn ich mich vor eim juristen furchten solt aber von inen lernen sollte."[22]

Hier ist bezeichnend, daß er sich von den Juristen überhaupt nicht belehren lassen will. So wie er in der Jugend den juristischen Hörsaal verlassen hat, will er auch auf der Höhe des Lebens von Juristen nichts annehmen.

Es darf allerdings bei dieser Darstellung des un- und antijuristischen Luther, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, der Zeithintergrund nicht fehlen. Luther war ein Mann des Volkes, empfand und fühlte mit dem Volk. Er verstand es wie sonst nur wenige außer ihm, auf die Volkesstimme zu hören. Deswegen identifizierte er sich mit der breiten Masse des Volkes, das durch die Rechtsumwälzung, welche die Rezeption des römischen Rechts mit sich gebracht hatte, rechtsfremd, ja rechtsfeindlich geworden war.

Man kann es dem unjuristischen Luther nicht verübeln, wenn gerade er wiederum die Notwendigkeit der Rezeption des römischen Rechts nicht einsehen konnte. Es gehörte damals Sinn für juristische Entwicklungen dazu, um einzusehen, daß die Rezeption des römischen Rechts kein nationales Unglück, sondern eine Notwendigkeit war. Denn allein durch sie konnten der untragbar gewordenen Rechtszersplitterung und Rechtsunsicherheit Schranken gesetzt werden.

Aber auch in diesem Punkt ist Luthers Haltung zwiespältig und unklar. Auf der einen Seite bekämpft er als Mann des Volkes in den Juristen die scharfe formale Logik des römischen Rechts, die ihm so wenig liegt. Auf der anderen Seite mahnt er aber im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen das kanonische Recht die Juristen, das römische Recht zu pflegen, indem er sagt:

> „Ich meinte ja, ir hettet zu studiren und lesen genug in keiserlichen rechten."[23].

Ja, Luther findet sogar bei seiner Ablehnung des kanonischen Rechts einmal sehr warme Worte für das römische Recht und die alten römischen Juristen. Er schreibt in seiner Auslegung des 101. Psalms (1534—1535):

---

21 WA 11, 200. 22 WA TR 4, Nr. 4382 b. 23 WA TR 4, Nr. 4382 b.

„Das Keiserliche Recht, nach welchem das Römisch reich noch heutiges tages geregiret und bis an den Jüngsten tag bleiben wird, ist ja nicht anders denn Heidnische weisheit, welchs die Römer, ehe denn Roma von Christen oder Gotte selber ichts gehöret hat, gesetzt und geordent haben . . . *Denn solche leute haben sich jnn grossen handeln müssen uben und gar mancherley menschen sinn lernen können, sind dazu mit hoher vernunfft und verstand begabt gewest. Summa, Sie haben gelebt und werden nicht mehr leben, die solche weisheit im weltlichen Regiment gehabt haben. Da gegen sihet man wol, welch kindisch, alber, schlecht ding das geistliche Recht ist, ob wol viel heiliger, trefflicher leute drinnen gewest sind, das auch die Juristen selber sagen: ‚Purus Canonista est magnus Asinista' . . . Darumb wer im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidnischen bücher und schrifften lesen. . . . Also sind bei jnen, Homerus, Plato, Aristoteles, Cicero, Ulpianus etc. gewest, wie bey Gottes volck Moses, Elias, Esaias etc.*"[24]

Dabei kümmert ihn die Frage nicht, ob das kaiserliche, also das römische Recht das kanonische Recht in allen Stücken ersetzen kann, was selbstverständlich gar nicht möglich ist. Im Grunde ist es auch hier die Einstellung gegen das Formale an der Jurisprudenz, das ihn in dem hier geschilderten Sinne zum Rechtsgegner werden läßt.

Freilich muß bei Luther mit dem Ausdruck „Rechtsgegner" sehr vorsichtig verfahren werden. Der unjuristische Luther ist in rechtlichen Dingen alles andere als ein Revolutionär gewesen. Wenn man ihn als den großen Rechtserschütterer bezeichnen kann, so kommt diese Wirkung nicht aus der juristischen, sondern allein aus der geistlich-theologischen Sphäre. Revolutionäre auf dem Gebiet des Rechts sind entweder Anarchisten, welche die Ordnung zerstören wollen, oder Rechtsdenker, welche bewußt eine neue Rechtsordnung gestalten wollen.

Von beidem ist Luther gleichweit entfernt. Daß er kein Rechtsdenker war, auch nicht im kirchlichen Raum, zeigt die Tatsache, daß er die Dinge treiben ließ, ohne sie systematisch zu gestalten. So ist das Recht der Kirche, die sich nach ihm nennt, schließlich aus wilder Wurzel gewachsen.

Andererseits war Luther, was ja keines Beweises bedarf, alles andere als anarchisch eingestellt. Der Mann, dem so sehr das konkrete Ordnungsdenken im einzelnen mangelte, empfand es schmerzlich aufs tiefste, wenn die abstrakte Ordnung im allgemeinen in die Brüche ging. Er war dann der erste, der gegen auf-

24 WA Bd. 51, 242 f.

rührerische Bauern, Täufer und Schwärmer nach der rechtlichen Ordnung mit aller ihrer Schärfe rief.

Man hat Luther oft gerade in dieser Beziehung nicht verstanden und dem Revolutionär auf geistlichem Gebiet verübelt, daß er nicht auch zum Revolutionär auf rechtlich-politischem Gebiet hat werden wollen. Dabei erklärt sich das alles sehr einfach aus seiner ganz und gar unjuristischen Grundhaltung heraus. Sie läßt ihn vor rechtlichen Konsequenzen seines Wirkens, die er niemals kommen sieht, vor denen ihm aber schaudert, wenn sie plötzlich und mit Vehemenz eingetreten sind, seiner Natur entsprechend zurückschrecken. Er will kein neues Bauernrecht aus dem Evangelium und kein neues Kirchenrecht aus dem Gesetz des Moses. Das alles ist ihm unheimlich, noch unheimlicher als das kanonische Recht und die formale Logik der römischen Jurisprudenz. Er lehnt den, wie er meint, seelenlosen Mechanismus einer formalen Ordnung ab. Aber wenn diese Ordnung ins Wanken gekommen ist, ruft er mit selbstverständlicher Unbekümmertheit nach ihrer Wiederherstellung.

Zunächst sieht Luther den Teufel im juristischen Formalismus und bekämpft ihn. Aber wenn die Anarchie droht, empfindet er sofort, wo der Teufel wirklich sitzt, der ja auch wörtlich, vom griechischen „diabolos" hergeleitet, der große „Durcheinanderwerfer" aller Ordnung ist, und muß ihn — nach seiner Auffassung — mit Beelzebub austreiben. „Satan pergit Satan esse"[25], hat er selbst einmal im Hinblick darauf gesagt, daß er Fürstenmacht zur Wiederherstellung der Ordnung hatte herbeirufen müssen, nachdem er Kirchenmacht gebrochen hatte.

In solcher Einstellung des unjuristischen Luther, der die Rückwirkungen seines Handelns auf das weltliche Recht nicht klar zu sehen vermochte, liegt auch begründet, daß wertvolle und bedeutende Gefolgsleute seiner Anfangszeit sich von ihm abwandten. Menschen mit ausgeprägt konkretem Ordnungsdenken wie der große Jurist Ulrich Zasius oder der Nürnberger Patrizier Willibald Pirkheimer, der durch die gewaltsame Austreibung seiner weiblichen Verwandtschaft aus dem Nürnberger St. Klara-Kloster gegen deren Willen etwas vom Zusammenbruch der alten Ordnung am eigenen Leibe zu spüren bekam, mußten sich schließlich von ihm abwenden.

Juristische Naturen kehrten sich entweder von Luther ab, weil sie ihm nicht zu folgen vermochten; oder wenn sie ihm in der Überzeugung, daß bei ihm die reine Lehre sei, trotz allem folgten, mußten sie mit ihm auf juristischem Boden in äußeren oder inneren Konflikt geraten und wurden von ihm, wie es Schurff

25 WA Br. 10, 436.

ergangen ist, nicht mehr verstanden. Sie mußten dann noch — zwei Jahre vor seinem Tode — so harte Worte hören wie:

> „Wir haben kein ergere feinde denn die juristen, wir theologi . . . Darumb verdammen hie wir alle juristen, auch die fromen, denn sie wissen nicht, was ecclesia ist . . . Darumb sollen sie vns auch hie nicht reformirn. Omnis iurista aut est nequista aut ignorista."[26]

Wenn wir hören, daß Luther auch die frommen Juristen verdammt, weil sie „nicht wissen, was Kirche ist", rühren wir an die Wurzeln des Problems. Luther spürte in ihnen, nicht ganz zu Unrecht, auch wenn sie sich zu ihm hielten, Gegner seines reformatorischen Handelns. Er witterte in ihnen mit dem Ahnungsvermögen des um sein Werk bangenden Genies einen Rest von katholischer Rechtskirche. Sie waren für ihn sozusagen Feinde im eigenen Lager. Das erklärt alles. So sagt er auch einmal:

> „Omnis iurista est inimicus Christi, quia iactat iustitiam operum."[27]

Luthers reformatorische Tat war die Befreiung des Evangeliums von den allzu vielen Rechtssätzen, die es wie ein Schlinggewächs überwuchert hatten. Er war radikal und wollte die Befreiung radikal durchführen. Daher kann er Sätze schreiben wie:

> „Auffs ander, ynn solchem handel, nemlich lere tzu urteylen, lerer oder seelsorger eyn und ab zu setzen, mus man sich gar nichts keren an menschen gesetz, recht alltherkommen, brauch, gewonheyt etc, Gott gebe, es sey von Bapst odder Keyser, von Fursten odder Bischoff gesetzt, es habe die halb odder gantze wellt alßo gehalten, es hab eyn odder tausent jar geweret. Denn die seele des menschen ist eyn ewig ding uber alles, was zeyttlich ist. Darumb mus sie nur mit ewigem wort geregirt und gefasst seyn. Denn es gar schimpflich ist, mit menschen recht und langer gewonheytt die gewissen fur got regirn."[28]

Auch hier zeigt sich wieder die geniale Einseitigkeit des unjuristischen Luther. Er wollte das Recht nicht nur zurückschneiden, was notwendig war, sondern es im Einflußbereich des Evangeliums überhaupt beseitigen. *Er* konnte so etwas wagen; den Juristen mußte es von vornherein als ein unmögliches Beginnen erscheinen.

Luther glaubte, daß das Evangelium immer als Norm genüge, wenn die Menschen nur darnach handeln wollten. Die Juristen wußten, daß auch im Raum der Kirche rechtliche Ordnungsnormen unentbehrlich sind. Dem unjuristischen Luther waren sie gleichgültig.

---

26 WA TR 5, Nr. 5663 (aus dem Jahr 1544). 27 TR 1, Nr. 1217 28 WA 11, 408 f.

Dies hängt mit Luthers grundsätzlicher Art des Denkens zusammen. Es gibt Denker, die zwischen dem Wesen der Dinge und ihrer tatsächlichen Erscheinung eine tiefe Kluft sehen, so wie Plato zwischen Ideal und Wirklichkeit. Und es gibt andere, die Wesen und Wirklichkeit miteinander zu verbinden suchen, die der Auffassung sind, daß Stoff und Form erst in ihrer Verbindung das wahre Wesen der Dinge ermöglichen, so wie es Aristoteles getan hat.

Luther war ein Denker, der die Kluft sah. Er fand sie unüberbrückbar zwischen Evangelium und Recht. Deshalb wollte er das Evangelium in seiner Reinheit vor dem Recht schützen. Er sah nur ein Entweder-Oder. Die Juristen dagegen sahen, daß in der sozialen Wirklichkeit Recht und Evangelium einander ergänzen müssen. Sie versuchten immer wieder den verbindenden Brückenschlag eines Sowohl-Als auch.

Für den unjuristischen Luther ist und bleibt das Recht dort, wo er ihm in der Kirche nicht entgehen kann, immer eine innere Not. Die Ordnung, die es schaffen soll, ist für ihn nur eine zweitrangige Notordnung, weil die Menschen dem reinen Evangelium gegenüber versagen. Der Fürst, dessen weltlichen Arm er braucht, um in der Kirche Ordnung zu schaffen, ist auch nur ein „Notbischof". Er ist es dann vierhundert Jahre lang geblieben. Alles Rechtliche ist für Luther nur vorläufig und notgeboren. So war auch die äußere Gestalt seiner Kirche eine große Improvisation — und ist es vielleicht bis zum heutigen Tage geblieben.

Das empfindet man erst recht im Blick auf Calvin, den anderen großen Reformator, der von Grund aus Jurist gewesen ist. Schon im äußeren Lebensgang der beiden Männer zeigt sich der Gegensatz. Während Luther nach wenigen Wochen den juristischen Hörsaal für immer verläßt, sitzt Calvin lange Zeit zu Füßen der bedeutendsten Rechtslehrer seiner Zeit und nimmt juristisches Denken in sich auf. Er studiert die Rechte in Paris, Orléans und Bourges, wo damals die Wissenschaft vom römischen Recht in der geschliffensten Form des dafür besonders empfänglichen romanischen Geistes gelehrt wird.

Das zeigt sich nun auch, wiederum im Gegensatz zu Luther, in der reformatorischen Wirksamkeit des juristisch begabten Calvin. Denn während er theologisch von Luther ausgeht, wandelt er im rechtlichen Raum eigene Bahnen. Er gibt seiner Kirche von der Gemeinde her eine eigene rechtliche Form, die in den Grundzügen überall bis heute wirksam ist. Dadurch nähert er sich im Hinblick auf die Kirchenverfassung wiederum der katholischen Kirche, während sich Luther in diesem Punkt gerade am weitesten von ihr entfernt.

Rudolph *Sohm,* der Kirchenrechtslehrer, der Luthers negativer Einstellung zum Recht das meiste Verständnis entgegenbringt, lehnt deshalb Calvins — auf bibli-

scher Grundlage als rechtliche Anstalt konstruierte — Kirche folgerichtig mit dem Hinweis auf ihre katholisierende Tendenz ab[29].

In diesem Zusammenhang verlohnt es sich, einmal darüber nachzudenken, daß das Luthertum *ein* tragendes Bekenntnis besitzt: die Confessio Augustana, dagegen unendlich viele Kirchenverfassungen von der bischöflichen Staatskirche Schwedens bis zur synodalen Kirchenordnung der amerikanischen Missouri-Lutheraner. In der Reformierten Kirche ist es gerade umgekehrt; sie hat lokale Bekenntnisse und überall in der Welt eine in den Grundzügen einheitliche Kirchenverfassung.

Calvin ist auch im weltlichen Raum zum Rechtsreformator geworden. Er hat in der Genfer Stadtrepublik eine Theokratie geschaffen. Ein derartiges Unternehmen hätte der unjuristische Luther niemals angepackt, selbst wenn er nicht im deutschen Fürstenstaat des 16. Jahrhunderts, sondern in einer dem Genf Calvins ähnlichen politischen Umwelt gelebt hätte.

Man kann sich Luther bei aller gewaltigen Willensstärke, die ihm eigen war, niemals als politischen Diktator vorstellen. Seine Energie wirkte sich in einer ganz anderen Richtung aus. Mit Rechtsnormen zu arbeiten, wie es ein Reformator im weltlichen Raum tun muß, war ihm seinem Wesen entsprechend gänzlich versagt.

Und trotz alledem bedeutet der unjuristische Luther in der Reformationsgeschichte kein Negativum. Im Gegenteil, gerade der fehlende Sinn für die juristischen Gegebenheiten und Schranken hat ihn zum Reformator werden lassen. Sein Weg als Reformator hat völlig unjuristisch begonnen. Die 95 Thesen sind gänzlich unpolitisch und unjuristisch, lediglich von religiösen und seelsorgerlichen Motiven getragen[30].

Luther hat wohl gar nicht darauf geachtet, welchen Stein er damit ins Rollen brachte. Es waren engste politisch-juristische Verflechtungen von Mächten aller Art, in die er mit seinen Thesen mitten hineinstieß: der mächtige Reichsfürst Albrecht von Brandenburg; die am Palliengeld interessierte Apostolische Kammer in Rom; die finanziellen Interessen des Hauses Fugger — sie alle wurden davon berührt.

Die großartige Unbekümmertheit um alles das und seine Folgen war nur einem von Grund auf unjuristischen Luther gegeben. Er war gegen juristische Bedenken abgeschirmt und abgeschattet. Er lebte in einer „splendid isolation" diesen äußeren Dingen gegenüber auf der theologischen Insel seiner sich im Ringen um die höchsten religiösen Werte verausgabenden und erschöpfenden Geistigkeit.

29 Rudolf Sohm, Kirchenrecht, Bd. 2, 27 f.

30 Vgl. Boehmer aaO. 158.

Das allein gab ihm den Mut und die Kraft, als Einzelner gegen ein Rechtssystem von überwältigender Größe und Geschlossenheit Sturm zu laufen, das die Tradition der Jahrhunderte auf seiner Seite hatte und in dem Kaiser und Papst, die tragenden Säulen der damaligen Welt, ihre Rechtsgrundlage fanden.

Auch seine Eheschließung war ein juristisches Wagnis ohnegleichen. Ihn mußte schaudern, in welche verzweifelte Lage er Frau und Kinder brachte, wenn sie nach der alten Ordnung des kanonischen Rechts als nichtig angesehen wurde.

Das ist nicht nur im Großen so, sondern ebenso auch in Einzelheiten. In seiner Schrift von 1523 über die „Ordnung eines gemeinen Kastens"[31] sieht der unjuristische Luther nicht, welche Revolution er auslöst, indem er das Vermögen kirchlicher Stiftungen in die Hand der weltlichen Obrigkeit gibt und bei ihr zentralisiert. Es führt von dort eine Linie zur Nationalisierung des Stiftungsvermögens in der Französischen Revolution und zum großen Rechtsbruch der Säkularisation durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803.

Freilich haben wir Nachgeborenen es hier leicht zu kritisieren. Diese Kettenreaktion von der Leisniger Kastenordnung bis zum Reichsdeputationshauptschluß konnte auch der genialste Jurist im 16. Jahrhundert nicht vorausahnen. Aber es bleibt trotzdem bei der Tatsache, daß Luther bedenkenlos über die festgefügte Ordnung des kirchlichen Stiftungsrechts disponieren konnte und wohl gar nicht empfand, daß er hier auf einem Rechtsboden, der nicht mehr allein kirchlich war, sondern schon stark in das weltliche Recht hineinragte, außerdem mit dem rein geistlichen Bereich wenigstens unmittelbar nichts zu tun hatte, einen Rechtsumbruch herbeiführte.

Diese Feststellung muß bleiben, selbst wenn man zugunsten Luthers, der hier gegen seinen Willen zum Rechtsrevolutionär wurde, unterstreicht, daß im 16. Jahrhundert die Grenzen zwischen kirchlichem und weltlichem Recht flüssiger waren, als sie es heute sind. Denn Luther gab die Stiftungen immerhin in den Gemeinen Kasten einer *christlichen* Obrigkeit und konnte nicht ahnen, daß es im 18. und 19. Jahrhundert achristliche und antichristliche Obrigkeiten geben würde, die es wagen konnten, kirchliches Vermögen, wie es im Reichsdeputationshauptschluß so treffend heißt, „zur Erleichterung ihrer Finanzen" einfach wegzunehmen.

Das ist nur ein Beispiel. Aber es kann daran gezeigt werden, welche Folgen die juristische Unbekümmertheit des unjuristischen Luther, für die er gewiß nicht verantwortlich ist, im Einzelfall haben konnte.

Der unjuristische Luther hat schließlich auch die rechtliche Gestalt seiner Kirche, so wie sie heute in Erscheinung tritt, entscheidend gestaltet. Das geschah nicht

31 WA 12, 11, 3 ff.

dadurch, daß er wie Calvin einen bestimmten Typ von Kirchenverfassung prägte, sondern dadurch, daß er sie im Gegenteil wild wachsen ließ. Sie ist damit überall in der Welt in der äußerlichen Verfassung ein historisch-politisches Zufallsgebilde geworden.

Die lutherischen Kirchen haben die Rechtsformen übernommen, die in ihrer Umwelt gerade auf sie zukamen, mochten das Fürsten als Notbischöfe, staatskirchliche Bischöfe wie in Schweden, Deichverbände, die zugleich kirchliche Aufgaben erfüllten wie einst in den Marienburger Werdern unter den polnischen Königen, oder den Reformierten abgelauschte synodale Formen wie vielfach in Übersee sein.

Dieses bunte Bild zeigt schon, daß der unjuristische Luther gerade wegen seiner souveränen Gleichgültigkeit gegenüber einer konkreten Rechtsregelung ein großes Erbe hinterlassen hat: die innere Unberührtheit vom äußerlichen rechtlichen Geschehen. Wenn der Geist in der Kirche wohnt, ist es letztlich gleich, wie sie äußerlich gebaut ist. Auf diese Weise hat Luther seiner Kirche die große Schutzimpfung gegen Revolutionen von außen gegeben, die sich allein in unserem Jahrhundert vor unseren Augen schon zweimal bewährt hat.

Als im Jahre 1918 die Staatsumwälzung von außen her die Säule zerbrach, die seit vierhundert Jahren das ganze kirchliche Rechtsgebäude getragen hatte, den fürstlichen Landesbischof, vollzog sich der Übergang zu neuen verfassungsrechtlichen Formen ohne merkliche Erschütterungen.

Und als 1933 der Nationalsozialismus nach der Kirche griff, um sie „gleichzuschalten", hatten die von ihm eingesetzten kirchlichen Machthaber bald nur einen leerlaufenden Rechtsapparat in Händen. Die Bekennende Kirche konnte sich aus ihm zurückziehen und ohne Schwierigkeiten in die durch den Augenblick gegebenen und gebotenen Formen hineingehen. Wiederum zeigte sich die Immunität der Kirche gegenüber dem äußeren rechtlichen Geschehen.

So hat der unjuristische Luther noch unmittelbar in unser Jahrhundert hineingewirkt — trotz allem, was man über seinen Mangel an Einfühlungsvermögen in rechtliche Vorgänge sagen muß und ehrlicherweise nicht verschweigen darf —: im Endergebnis zum Segen für die Kirche.

Hermann Schneider zum 70. Geburtstag

Luther als Ereignis der Literaturgeschichte

von Heinz Otto Burger, Erlangen

Es ist eine protestantische Legende, daß der Reformator Martin Luther die neuhochdeutsche Schriftsprache geschaffen habe. Die Wissenschaft hat diese Behauptung längst widerlegt. Der Vorgang, in dem die deutschen Landschaftsdialekte durch eine einheitliche Schriftsprache überformt werden, erstreckt sich über Jahrhunderte; Luther steht dabei weder am Anfang noch am Ende und hat der Entwicklung auch nicht neue Wege gewiesen, sondern sie nur stark beschleunigt. Lange vor Luther begann der mittel- und norddeutsche Wortschatz den süddeutschen zu verdrängen. Wenn sich nun aber im Schrifttum endgültig beispielsweise „fett" anstelle von „feist", „bange" statt „zage", „Grenze" statt „Mark", „Hügel" statt „Bühl", „Kahn" statt „Nachen" usw. durchsetzten, so gab nach Gustav Roethe[2] dabei Luther den Ausschlag. Wo dieser freilich Worte beibehielt, die sonst in der Schriftsprache schon abstarben, konnte auch er sie nicht retten. Wir haben heute trotz Luther „entschlossen" statt „freudig", „wagen" statt „turren", „Tuch" statt „Wat", „Stier" statt „Farre" usw. Die Bibelrevisionen des 18. und 19. Jahrhunderts mußten dem Rechnung tragen.

Ähnlich liegen die Dinge bei der Lautgestalt. Doch unterscheidet sich hier unsere heutige Schriftsprache noch stärker von der — wohlgemerkt unrevidierten — Sprache der Lutherbibel. In dieser heißt es: „Der Hirs schrei mit heischem Dohn in den Wälden; Die zweene Schuch sein beede zerrissen; Ob nit ein ylich Man einem Schüldigen vergebe sein Feil, so wird Got zörnen und seine Gonst wegern." Das sind besonders drastische Beispiele, aber sie zeigen, daß die Lautbildung von Luther bis zu unserer heutigen Schriftsprache noch einen weiten Weg zurückzulegen hatte.

Für die Sprachgeschichte im engeren Sinne bedeutet deshalb Luthers Auftreten keine wirkliche Epoche. Anders ist das Bild, wenn wir in die Sprachgeschichte

---

1. Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der im Rahmen der Luthergesellschaft in Erlangen, Nürnberg, Hamburg und Cuxhaven gehalten wurde.
2. Martin Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur 1918, in: Deutsche Reden, 1927; vgl. auch Georg Baesecke, Die Sprache der Lutherbibel und wir, 1932; A. E. Berger, Luther und die nhd. Schriftsprache, in: Wortgeschichte, hg. v. Friedrich Maurer und Friedrich Stroh, Band 2, 1943; Arno Schirokauer, Frühneuhochdeutsch, in: Dt. Philologie im Aufriß, Bd. 1, 1952.

die Geschichte der Sprachkunst einbeziehen und als Philologen nicht im Sinne der Linguistik, sondern der Literaturgeschichte Luthers Leistung abzuwägen versuchen. In der Geschichte der Sprach*kunst*, d. h. der Literaturgeschichte, kommt eine Sprache erst zu ihrem eigentlichen Wesen, und hier allerdings, in der deutschen Literaturgeschichte, bedeutet Luther ein Ereignis, dem sich kein anderes vergleichen läßt. Die Lutherbibel, sagt Hermann Schneider, „ist Anfangspunkt und Richtschnur unserer gesamten neueren Literatur. Sie steht da als der erste Beginn, wie die göttliche Komödie das Tor zur italienischen Volkssprache auftut, und es verschlägt dabei nicht, daß sie Übersetzung ist und nicht Originalschöpfung."[3]

Daß Luther mit der Tradition der Kirche brach und zur Bibel als dem Anfang, der noch ungetrübten Quelle zurückging, daß er das menschliche Leben auf die heilige Schrift und damit auf die Sprache gründete, daß Sprache für ihn vornehmlich in der Übersetzung sich entfaltete — all das verbindet Luther aufs engste mit dem Humanismus. Sein Hauptwerk, die Bibelübersetzung, steht für den Philologen vor dem Hintergrund der humanistischen Übersetzertätigkeit[4]. Dabei denken wir zuerst an Albrecht von Eyb, der, aus altem fränkischem Adel stammend, 1420 auf Schloß Sommersdorf bei Ansbach geboren wurde[5]. Als Domherr in Bamberg schrieb er 32jährig, offenbar von Liebe zu einer hübschen Bambergerin entflammt, den „Tractatus de speciositate Barbarae puellulae". Mit diesem stilistisch von Enea Silvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II., beeinflußten Prosahymnus auf die Reize des Mädelchens Barbara beginnt im Mai 1452 der deutsche Humanismus aufzublühen. Uns geht hier nur Eybs letztes Werk an, „Der Spiegel der sitten", aus dem Jahr 1474, die Übersetzung eines scholastischen Speculum morum. Eyb, inzwischen Domherr in Eichstätt geworden, gibt, angeblich als abschreckende Exempel für „die pösen, verkerten sitten der menschen", zwei Komödien seines Lieblingsdichters Plautus bei, die er ebenfalls verdeutscht, und zwar so, daß die Stücke nun in deutscher Umwelt spielen und die Personen Fritz und Kuntz, Götz und Heintz heißen und volkstümliche deutsche Redensarten gebrauchen. Auf diese Weise sind Eyb die Bauern- und Kupplerinnenszenen

3. Geschichte der deutschen Dichtung, 2 Bde. 1949/50. — Vgl. Hans Preuß, Martin Luther. Der Künstler, 1931; Georg Baesecke, Luther als Dichter, 1935.

4. Vgl. Franz Rosenzweig, Die Schrift und Luther, 1926; Paul Hankamer, Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jh., 1927.

5. Vgl. Max Herrmann, Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus, 1893. Otto Behagel, Dt. Syntax 4, 1932, S. 186 ff. zieht einen Vergleich zwischen Eybs und Luthers Sprache; dazu Charles T. Carr in: The Modern Language Review 28, 1933, S. 465 ff.

— vermutlich standen ihm dabei auch deutsche Fastnachtspiele vor Augen — besonders in der Sprache höchst lebendig geraten. Mit Recht tat er sich etwas zugute auf „die hübschait vnd süssigkait der wörter". Diese Formulierung wollen wir uns merken.

Kein anderer Humanist hat sich gleiche Freiheit beim Eindeutschen erlaubt wie Eyb, obwohl die meisten den horazischen Topos anziehen: „non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu" (Epistula ad Pisones). Am nachdrücklichsten tut das der Schwabe Heinrich Steinhöwel, seit 1450 Stadtarzt in Ulm und Leibarzt des Grafen Eberhard von Württemberg. Er hat zwar nicht, wie man lange Zeit annahm, als erster Boccaccios „Decamerone" übersetzt — dieser Ruhm gebührt wohl einem Nürnberger Patrizier Heinrich Schlüsselfelder, vielleicht demselben, der den Schlüsselfelderschen Christophorus nach St. Sebald stiftete —, wohl aber übersetzte Steinhöwel die Tierfabeln, die uns unter dem Namen des Aesop aus der Antike überkommen sind. Aisopos, angeblich ein freigelassener griechischer Sklave aus Sardes, lebte um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. am Hof des sagenhaft reichen Königs Kroisos. Einige seiner Fabeln soll Sokrates im Gefängnis in Versform gebracht haben. Luther hat 1530 auf der Veste Koburg Aesop-Fabeln nacherzählt und dabei aus sittlich-pädagogischen Gründen gegen Steinhöwel polemisiert[6]. Im Titel seines „Esopus", der etwa gleichzeitig (um 1475) mit Eybs „Sittenspiegel" veröffentlicht wurde, erklärt Steinhöwel ganz im Sinne von Horaz, er habe dieses Buch „uß latin schlecht (schlicht) und verstentlich getütschet, nit Wort uß Wort, sunder sin uß sin". Steinhöwel begnügt sich also, „recht und schlecht" den Sinn wiederzugeben.

Daß man, genauer oder freier, „sin uß sin, nit wort uß wort" übersetzte, wird den meisten als eine Selbstverständlichkeit erscheinen. Schon *Niclas von Wyle* aber war, wie nicht wenige unserer modernen Übersetzer, anderer Ansicht. Dieser Schweizer stand 1447 kurze Zeit als Stadtschreiber im Dienste Nürnbergs und wurde später Kanzler desselben Grafen Eberhard im Bart, der Steinhöwel zum Leibarzt hatte. Sein literarisches Lebenswerk, das den Titel „Translatzion oder Tütschungen" führt, hat Wyle „zu stutgarten uf dem fünften tage des aberetten Anno domini 1478", wenige Jahre nach Steinhöwels „Esopus" und Eybs „Sittenspiegel", abgeschlossen. Damit, kann man sagen, ist der deutsche Frühhumanismus vollendet; seit 1479 leitet eine neue Generation den Hochhumanismus ein, dem nicht mehr die Übersetzung ins Deutsche als Hauptsache gilt. Wyle war von

6. Carl Franke stellt in Beitr. 41, 1916, S. 48 ff. an den Aesopübersetzungen sprachliche Nähe zwischen Steinhöwel und Luther fest; dasselbe Ergebnis hat ein Vergleich von Bibelsprüchen bei Walther Borvitz, Die Übersetzungstechnik H. Steinhöwels, 1914.

Enea Silvio Piccolomini zu seinen „Translatzen“ angeregt worden; aber auf der Nürnberger Ratsschreiberstube hatte er auch den erbittertsten Gegner des späteren Papstes, den „hochgelehrten wyt verrümpten redner“ Dr. Gregor Heimburg, Rechtsberater der Reichsstadt, kennengelernt. Es scheint ein gelegentliches, vielleicht sogar ironisch gemeintes Aperçu dieses von Geist und Leidenschaft sprühenden Mannes gewesen zu sein, auf das sich Wyle beruft, wenn er von ihm gelernt haben will, „daz ain yetklich tütsch, daz uß gutem zierlichen und wol gesatzten latine gezogen und recht und wol getransferyret wer, auch gut zierlich tütsche . . . sin müßte“. Demgemäß übersetzte Wyle „auf das genaueste“, wie er sagt, also Wort uß Wort, seine Vorlagen, ohne Rücksicht darauf, ob „der schlechte (schlichte) gemeine und unerniete (sprachunfähige) man“ solch eine dem Muster lateinischer Perioden angepaßte Kunstprosa verstand. Man könnte den Grundsatz, den Wyle bei seinen Teutschungen befolgte und den er, wie gesagt, in Nürnberg sich zu eigen gemacht hatte, ein „l'art pour l'art“ nennen. Während Männern wie Steinhöwel die Sache wichtiger ist als die Form, geht es Wyle vor allem um die „kunst des wol redens“.

Kein Zweifel, daß Wyle damit den Humanismus reiner darstellte. Die hohe Wertung des Wortes oder, um Eybs Formulierung wieder aufzunehmen, die Liebe zur Hübschheit und Süßigkeit der Wörter macht das eigentliche Wesen des Humanismus aus.

Dieser hat als gesamteuropäische Bewegung rund hundert Jahre vor Eyb, Steinhöwel und Wyle bei *Francesco Petrarca* seinen Ursprung. Zu Arezzo in der Toscana 1304 geboren kam Petrarca als Kind mit seinen Eltern nach Avignon, wo damals die Päpste residierten. In einem Alter, da andere noch an Fabeln des Aesop sich ergötzen, so erzählt Petrarca selbst, verschlang er schon die Schriften Ciceros[7]. Verstanden hat er davon nichts, „sola me verborum dulcedo quaedam et sonoritas detinebat“: nur der Klang und eine gewisse Süße der Wörter fesselten mich. Im Zeichen dieser Erfahrung stand von nun an das Leben Petrarcas, ja der gesamte Humanismus. Die Antike, die man wiederentdeckt hatte und die man wiederbeleben wollte, faszinierte viel mehr als durch irgendwelche geistigen Gehalte durch die verborum dulcedo et sonoritas. Die von Petrarca geprägte Formel ist die Losung des der *römischen* Antike sich hingebenden Humanismus vom 14. bis 16. Jahrhundert, vergleichbar jener anderen Formel, in die der Klassizismus des 18. Jahrhunderts das Wesen *griechischer* Antike fassen wollte: „La noble simplicité des Grècques“ lautet die neue Formel in Friedrichs des Großen Gedächt-

7. Vgl. Walter Rüegg, Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946.

nisrede auf Knobelsdorff, den Erbauer von Sanssouci, „edle Einfalt und stille Größe“ danach bei Oeser, seinem Freunde Winckelmann und seinem Schüler Goethe. Die Petrarca-Formel hören wir aus Eybs Bekenntnis zur Hübschheit und Süßigkeit der Wörter heraus. Vor allem aber ist es ganz nach dem Sinne des Erzhumanisten Petrarca, wenn Wyle, der seine literarische Tätigkeit mit der Übersetzung von Ciceros „Colores rhetoricales“ begonnen hatte, auf die „wolredenheit“, auf ein „zierliches und wol gesatztes tütsch“ entscheidenden Wert legt. Eine große Linie zieht sich von der Rhône zur Pegnitz, vom Cicero-Erlebnis des jungen Petrarca in Avignon zu der Überzeugung, die Wyle in Nürnberg gewann und auf die er seine Lebensarbeit gründete. Auch an der Regnitz, bei den Bamberger Domherren, weiß man nicht bloß um Hübschheit und Süßigkeit kleiner Mädelchen, sondern ebenso um die der Wörter. Aber Albrecht von Eyb übersetzt darum doch nicht „auf das genaueste“, „wort uß wort“. Wie Steinhöwel hält er sich an das „sin uß sin“[8], nur daß er noch freier verfährt als der Ulmer Stadtarzt.

Luther hat zweifellos von dem Gegensatz der beiden Übersetzungsmethoden gewußt und hält es bald mit der einen, bald mit der anderen. Als er in der Einleitung zu den „Summarien uber die Psalmen“ 1531 von den „ursachen des dolmetschens“ Rechenschaft gibt, erklärt Luther, „das wir zu weilen die wort steiff behalten, zu weilen allein den sin gegeben haben“ (Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 17).

Für gewöhnlich, fordert er, lasse der Übersetzer „die Ebreischen wort faren und sprech frey den sinn eraus auffs beste Deudsch, so er kan“ (WA 38, 11, 13 f). Aufs beste Deutsch, so er kann: keiner unter den deutschen Humanisten — wer überhaupt im Lauf unserer Geschichte und Literaturgeschichte? — konnte ein besseres Deutsch als Luther. Ihm ist das Deutsche wirklich Sprache, gesprochen, nicht geschrieben, gehört, nicht gelesen, tönendes, klingendes Wort. Wyle kennt nur die zierliche Wohlgesetztheit geschriebener Sätze, und auch Eyb rühmt nicht zufällig bloß Hübschheit und Süßigkeit der Wörter, wo doch ursprünglich, bei Petrarca, von Süßigkeit und *Klang* die Rede gewesen war. Für Luther ist die Sprache wirklich Klang. Soweit er sich sonst vom Humanismus entfernt hat, mit seinem Sprachsinn, wie er ihn namentlich in der Bibelübersetzung bewährte, steht Luther dem Ursprung und eigentlichen Wesen des Humanismus näher als die deutschen Humanisten. Der Vergleich des Erasmus Alberus trifft deshalb ins Schwarze: „Lutherus linguae Germanicae parens, sicut Cicero Latinae“ — Luther

8. Der zitierte „spruch Oracij“, dem Steinhöwel dabei „nachvolget“, scheint ihm ebenfalls durch Petrarca, im Vorwort zur lateinischen Griseldis, übermittelt worden zu sein; vgl. Paul Joachimsen, Frühhumanismus in Schwaben, in: Württbg. Vjhh. f. Landesgesch. 5, 1896, S. 123.

ist Vater der deutschen wie Cicero der lateinischen Sprache. Man könnte Luthers eigene Worte hinzufügen: „cum vox sit anima verbi“ — weil die Seele des Worts in der Stimme liegt (WA 5, 379). Jener Lobpreis auf die verborum dulcedo et sonoritas eines Cicero, der in der Provence, im päpstlichen Avignon angestimmt worden war, hat in Deutschland sein reinstes Echo auf der Wartburg, in der Studierstube des großen Papstgegners gefunden. Das erinnert daran, wie einst ebenfalls aus der Provence der Minnesang nach Deutschland herübergeklungen war und eine Blütezeit deutscher Sprachkunst erweckt hatte, als deren Sinnbild im allgemeinen Bewußtsein der Sängerkrieg auf der Wartburg, am Hofe Hermanns von Thüringen gilt.

Während Luther die Bibel verdeutschte, hat er sich seine Sätze immer wieder laut vorgesprochen und sie mit sicherem rhythmischen und melodischen Gefühl auf ihre Akzente, auf Fermaten und Kadenzen, auf die Vokal- und Konsonantenfolge hin überprüft. So konnte er, besonders in den Psalmen oder im 1. Korintherbrief, eine Fülle des Wohllauts erreichen, die seit drei Jahrhunderten, seit der Stauferzeit und der Zeit Hermanns von Thüringen, die deutsche Sprache nicht mehr gekannt hatte und die ihr danach aufs neue fast drei Jahrhunderte, bis zu Goethe, namentlich dem Weimarer, dem Thüringer Goethe versagt werden sollte. Auch Goethe wußte, mit dem Westöstlichen Divan zu reden: „Wie das Wort so wichtig dort war, / Weil es ein gesprochen Wort war“ — „cum vox sit anima verbi“.

Obschon Luther bei seiner Arbeit oft von älteren Bibelübersetzungen ausgeht, verleiht doch erst er dem deutschen Bibelwort Rhythmus und Melodie. Matth. 6, 26 beispielsweise liest sich in der Nürnberger Bibel von 1483 - dem Geburtsjahr Luthers — folgendermaßen: „Seht an die vögel des hymels. wann sy seen noch schneyden nit. noch sameln in den kasten. und ewer hymlischer vater füret sy.“ Bei Luther lautet die Stelle: „Sehet die Vögel unter dem Himel an / Sie seehn nicht / sie erndten nicht / sie samlen nicht in die Schewnen Und ewer himlischer Vater neeret sie doch.“ 1. Korinther 13 übersetzt die Nürnberger Bibel: „Ob ich red in der zungen der engel und der menschen. Aber hab ich der lieb nicht. ich bin gemacht als ein glockspeys lautend oder als ein schell klingend.“ Luther dagegen sagt: „Wenn ich mit Menschen und mit Engel zungen redet / und hette der Liebe nicht / So were ich ein donend Ertz oder eine klingende Schelle.“ Bezeichnenderweise haben die Drucke der Lutherbibel bis 1568 den Text nicht dem Inhalt nach in „Verse“ eingeteilt, sondern ihn rhythmisch abgesetzt. Ebenso dient dort die Interpunktion dem sinnvollen rhythmischen Vortrag, nicht der grammatisch-logischen Satzgliederung.

„Die buchstaben sind todte wörter, die mundliche rede sind lebendige wörter“ (WA 54, 74). Darum erklärt Luther geradezu, das Evangelium sei „eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondernn mehr eyn mündliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz weltt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans überall höret“ (WA 12,259). Luther dolmetscht letzten Endes nicht wort uß wort, wie die „Buchstabilisten“ tun, noch auch sin uß sin, sondern *stym uß stym.* Angesprochen vom Gotteswort spricht er selbst auf deutsch seine „lieben Deutschen“ an.

Der „Sendbrief vom Dolmetschen“, der 1530, zusammen mit den Fabeln des Aesop, auf der Veste Koburg abgefaßt wurde, bringt Luthers Wollen am schönsten zum Ausdruck. Die unvergeßliche Stelle über das „Ave gratia plena“ darf immer wieder zitiert werden: „Wo redet der deutsch man also: Du bist vol gnade? Und welcher Deutsche verstehet, was gsagt sey, vol gnaden? Er mus denken an ein vas vol bier oder beutel vol geldes. Darumb hab ich's verdeutscht: Du holdselige, damit doch ein Deutscher dester meher hin zu kan dencken, was der Engel meinet mit seinem grus . . . und hätte ich das beste deutsch hie sollen nemen und den Grus also verdeutschen: Gott grüße dich, du liebe Maria (denn so vil will der Engel sagen, und so würde er geredt haben, wan er hette wollen sie deutsch grüßen) . . . Wer Deutsch kan, der weis wol, welch ein hertzlich fein wort das ist, die liebe Maria . . . Ich weis nicht ob man das Wort liebe auch so hertzlich und gnugsam in lateinischer oder andern sprachen reden mug, das also dringe und klinge ynns hertz durch alle sinne wie es tut in unser sprache.“

Die Stimme des Evangeliums will Luther als deutsche Stimme weitergeben, in „bestem Deutsch“ und also in klingendem Deutsch. Klang heißt dabei nicht Wohlklang um seiner selbst willen, sondern daß die Stimme, das gesprochene und seinem Wesen nach ansprechende Wort „dringe und klinge ynns hertz durch alle sinne“. Auf die „erfarung ym hertzen“ kommt es Luther an, darauf, „das man dy wort recht faß und den affect und fuls ym hertzen“ (WA 12, 439 und 444). So hat er selbst die Worte gehört, und so gibt er sie weiter. Für innigste Liebe und wildesten Trotz, für den Schauer des Angerührtseins von der Majestät des Herrn, für Zerknirschung, Geborgenheit und Jubel findet er gleichermaßen den zu Herzen gehenden Ton. In den „Tischreden“ beruft sich Luther gegenüber dem größten Humanisten seiner Zeit, gegenüber Erasmus, auf Cicero selbst. Der Roterodamus „kann wol waschen, sed illa verba seind gemacht, nicht gewachsen . . . Darum sagt Cicero: Kein bessere Art, den Leuten das Herz zu rühren und sie zu bewegen ist, denn wenn dirs zuvor selbs zu Herzen gehet“ (WA Ti 1, 1040).

Daß Luther in seiner Übersetzung des Lukas-Evangeliums auf die Anrede „Du liebe Maria“ verzichtet hat, um bei „Du holdselige“ zu bleiben, wird man im ersten Augenblick bedauern. Aber Franz Rosenzweig hat recht: es zeigt sich hier, wie Luthers Wille zum unmittelbar treffenden deutschen Ausdruck von seinem gewissenhaft reagierenden Stilempfinden eingedämmt wird. Die allzu große Vertraulichkeit paßt nicht in die Verkündigung eines Engels an die zur Gottesmutter erkorene Jungfrau. Die Szene soll nicht volksliedhaft wirken. Gerade „du holdselige“ entspricht nach Sinn und Klang dem griechischen κεχαριτωμένη; χάρις ist annähernd das gleiche Wort wie „Huld“ und „hold“.

Die Übersetzung des Engelgrußes mag uns an die oben nur leichthin berührte Tatsache erinnern, daß Luther nicht immer wie Steinhöwel oder Eyb und weit über beide hinaus das Wort seiner Vorlage „faren läßt“, um „frei den Sinn“ wiederzugeben, „aufs beste Deutsch, so er kan“. Zu der von Luther in den „Summarien“ aufgestellten Regel gehört auch, daß man unter Umständen die Textworte „steiff *behält*“. Luther als Dolmetscher auf den „Sendbrief“ festlegen zu wollen, hieße ihn verkennen. Die „Summarien“ sind für die Einsicht in seine Übersetzungsmethode kaum weniger aufschlußreich. Folgender Passus sei zitiert: „Widderumb haben wir zu weilen auch stracks den worten nach gedolmetscht, ob wirs wol hetten anders und deudlicher künnen geben. Darumb, das an den selben worten etwas gelegen ist, als hie im 18. Vers (des 68. Psalms): ‚Du bist jnn die höhe gefahren und hast das gefengnis gefangen.‘ Hie were es wol gut Deudsch gewest: ‚Du hast die gefangenen erlöset.‘ Aber es ist zu schwach und gibt nicht den feinen reichen sinn, welcher jnn dem Ebreischen ist, da es sagt: ‚Du hast das gefengnis gefangen.‘ Welchs nicht allein zu verstehen gibt, das Christus die gefangen erledigt (frei gemacht) hat, sondern auch das gefengnis also weggefurt und gefangen, das es uns nimer mehr widderumb fangen kan noch sol, und ist so viel als eine ewige erlösung . . . Darumb müssen wir zu ehren solcher lere und zu trost unsers gewissens solche wort behalten, gewonen (uns gewohnt machen) und also der Ebreischen sprachen raum lassen, wo sie es besser macht, denn unser Deudsche thun kan“ (WA 38, 13).

Luther hat in diesem Fall theologische Gründe, daß er möglichst genau am Text bleibt. Üblich ist das bei ihm nicht. Für den Pentateuch beispielsweise nimmt er sich vor, Mose „seine Hebraismen auszuziehen“, den Hebräer dürfe man ihm gar nicht mehr anmerken. So tilgt Luther weithin, und zwar mit vollem Bewußtsein, das Fremdartige, Orientalische oder Hellenistische in der Sprache, aber auch in der Vorstellungs- und Empfindungswelt der Bibel. Man mag das aus mancherlei theologischen wie kulturhistorischen Gründen bedauern — die deutsche Litera-

turgeschichte hat keinen Grund dazu. Nur das echte, von Herzen kommende und zu Herzen gehende Deutsch der Lutherbibel konnte diese zum klassischen Vorbild deutscher Sprachkunst werden lassen.

Immer aufs neue sind die großen Sprachmeister unseres Volkes bei Luther eingekehrt, um aus seiner Sprachkraft die eigene zu speisen. An der zu Anfang des 18. Jahrhunderts in der Halleschen Bibelanstalt des Freiherrn Karl Hildebrand von Canstein revidierten Lutherbibel haben unsere „Klassiker" und „Romantiker" Deutsch gelernt. Goethe begriff hier, daß „Rede" im Gegensatz zur „Schreibe" das Wesen lebendiger Sprache ausmacht. Rückblickend auf die große Zeit unserer Literatur konnte Ernst Moritz Arndt sagen: „Wenn mir hin und wieder gelungen ist, deutsch zu sprechen, so verdanke ich das mit vielen anderen . . . am meisten der von Kind auf geübten fleißigen Lesung der lutherischen Bibel." Noch Friedrich Nietzsche bekennt in „Jenseits von Gut und Böse": „Luthers Bibel war bisher das beste deutsche Buch."

Verglichen mit seiner Bibelübersetzung treten alle sonstigen Schriften Luthers an Bedeutung für die Literaturgeschichte weit zurück. Hier soll nur auf die geistlichen Lieder noch ein Blick fallen[9].

Luthers Lieder sind fast durchweg aus dem praktischen Bedürfnis entstanden, dem Kirchengesang der Gemeinde oder wenigstens des Schülerchors Texte und Melodien zu liefern. Die Anregung hatte Thomas Müntzer gegeben, der für seine Gemeinde der Geisterfüllten 1523 deutsche geistliche Lieder und 1524 eine „Deutsche evangelische Messe" schuf. Luther wandte sich schroff gegen diese liturgischen Neuerungen; dennoch erschienen im Sommer 1523 auch von ihm deutsche geistliche Lieder in Einblattdrucken. Offenbar wollte er das Feld nicht den Schwärmern überlassen. 1524 folgten die ersten schmalen Gesangbücher für die Lutherischen; die meisten Lieder darin stammten aus der Feder des Reformators. 1525 wurde seine deutsche Messe eingeführt. Im ganzen hat Luther 36 Lieder geschaffen, von denen er zwei Drittel in den Jahren 1523/25 veröffentlichte. Die Mehrzahl dürfte auch damals entstanden sein. Biblische Texte, voran die Psalmen, lateinische Hymnen und alte deutsche Lieder dienten als Vorlage. Nur 10 Lieder sind ganz originale Schöpfungen Luthers.

---

9. Nach dem Vorbild Heuslers (Dt. Versgesch.) und Baeseckes wird die Ausgabe von Friedrich Klippgen, Hallische Neudrucke 230, 1912, zugrunde gelegt. Vgl. W. Lucke, Einleitung zu Luthers Liedern, WA 35; Paul Althaus, Luther als Vater des evangelischen Kirchenliedes, Reformationsschriften der Allg. Ev. Luth. Konferenz, Heft 8/9, 1917; Felix Messerschmid, Das Kirchenlied Luthers. Metrische und stilistische Studien, Diss. Tübingen 1928, Druck 1937; Georg Baesecke, Luthers deutscher Versbau, in: Beitr. 62, 1938; Wilhelm Stapel, Luthers Lieder, 1950.

Luther hat sich nie für einen Dichter gehalten, nie einer sein wollen. Dennoch schreibt er gelegentlich: er gehöre zu denen, die durch Gedichte stärker ergriffen und freudiger bewegt werden als durch ungebundene Rede, und wäre sie selbst von Cicero (Dr. Martin Luthers Briefwechsel, hg. Ernst Ludwig Enders, 1889 ff.; 11, 255). Luther hat durchaus den Sinn für Dichtung besessen und ein starkes dichterisches Vermögen. Freilich auch in seinen Liedern war er schöpferisch zumeist nur als Nachschaffender.

Was von Luthers Prosa gesagt wurde, gilt naturgemäß erst recht von den Liedern: daß sie fürs Ohr bestimmt sind und gehört werden wollen, nun aber nicht als Rede, sondern als Gesang. Auf ihre Vertonung kann nicht eingegangen werden[10]. Dennoch müssen wir uns immer bewußt halten, daß Luthers Verse Sing-, nicht Sprechverse sind, und zwar in weit höherem Maße als beispielsweise Verse Walthers von der Vogelweide. Im Minnegesang hatte die Musik sich an die Verse angepaßt, der Versbau war musikalisch untermalt worden. Den Bau Waltherscher Verse können wir deshalb, auch wo die Musik verlorengegangen ist, erfassen, wie er vom Dichter gemeint war; daß ohne Musik diese Verse nicht mehr ihre *volle* Schönheit besitzen, versteht sich von selbst. Bei Luther liegen die Dinge anders. Nicht als ob hier umgekehrt wie bei Walther der Vers sich der Melodie angepaßt hätte. Die Verse folgen einem Metrum, aber dieses gibt oft nur gleichsam die Rohform, bis sich die Melodie der Verse bemächtigt, um aus ihnen zu machen, was Luther eigentlich meint. Erst der gesungene Vers erfüllt Luthers Intention. Nach dem zugrunde gelegten Metrum ist zu lesen: „Das mácht allés unsér Schúld." Die Melodie läßt uns singen: „Das mácht álles únser Schúld." Die Melodie bringt also dem Metrum gegenüber die natürliche Betonung wieder zu ihrem Recht. Die Möglichkeit müssen wir bei lutherschen Versen immer in Betracht ziehen. In Luthers „guten" Liedern ist dazu freilich kein Anlaß. Und in den „schlechten" wirkt die Melodie ebenso wie das Metrum, wenn nicht noch darüber hinaus, tonbeugend. Ein solches Lied beginnt dann: „Es sprich der únweysén mund wól" (Klippgen Nr. 20) und bringt unter anderem folgende Verse: „Wie láng wöllén unwíssen sein", „Wer sóll Isráel dém armén". Das Lied gehört, was den Versbau anlangt, zu den schlechtesten, sofern sich die Qualität — wie für uns heute — am Verhältnis von sprachgemäßer Sinnbetonung, Metrum und Melodie bemißt. In der Zeit Luthers hat gerade die Kunstdichtung, der Meistersang, an Tonbeugungen keinerlei Anstoß genommen. Verse bauen hieß, Silben zählen und alternierend skandieren, ohne daß die Weise, die Melodie das wesentlich überformte. Uns berührt ein solches Vorgehen barbarisch, aber Baesecke macht

10. Vgl. H. J. Moser, Die Melodien der Lutherlieder, 1935.

mit Recht geltend, daß man ja auch im lateinischen Kirchenlied seit Jahrhunderten eine von der Prosa abweichende Betonung als selbstverständlich hinnahm: „Christé, qui lúx es ét diés / Noctís ténébras détégis.“ Dasselbe war in der gesamten lateinischen Dichtung der Fall, wie die Gedichte der Humanisten aufs neue zeigten. Sollte es da in der deutschen Kunstdichtung, in Meistersang und Kirchenlied, nicht ebenso erlaubt oder für den gehobenen Stil sogar gefordert sein? Luther war genötigt, sich mit der Metrik des Meistersangs auseinanderzusetzen. Er ist ihr grundsätzlich gefolgt. Aber zum Glück hinderten ihn sein Sprachgefühl und seine Musikalität, der Einfluß des Volkslieds und vielleicht auch die Rivalität mit Thomas Müntzer, konsequent zu sein. Luthers Lieddichtung müssen wir somit in ähnlicher Weise vor dem Hintergrund meistersingerlicher Kunstübung sehen wie sein Bibelwerk vor dem humanistischer Übersetzertätigkeit.

Das offenbar früheste Lied steht noch nicht im Banne des Meistersangs, sondern ist eine Ballade von der Art historischer Volkslieder. Dem entspricht schon der für diese Gattung typische Anfang: „*Eyn newes lied wyr heben an*“ (K 6). Die Ballade handelt vom Tod zweier junger evangelischer Blutzeugen aus dem Augustinerorden, die 1523 auf dem Marktplatz in Brüssel hingerichtet wurden. Sie gehört zu den bestgelungenen Schöpfungen Luthers; Rudolf Borchardt, dessen „Ewiger Vorrat deutscher Poesie“ die anspruchsvollste Lyrik-Anthologie darstellt, möchte Luther überhaupt nur mit ihr als Dichter gelten lassen. Gleich in diesem ersten Lied tritt eine dann immer wiederkehrende Eigenart Luthers in Erscheinung: er liebt es, die Strophe mit einer Waise, einem reimlosen Vers zu schließen. Das kann für die verschiedensten Wirkungen ausgewertet werden. Unser Lied endet: „Der Sommer ist hart fur der thur / der winter ist vergangen / Die zarten blumen gehn er fur / der das hat angefangen / der wirt es wol vollenden.“ Das sichere Vertrauen in Gottes Lenkung spricht sich im typischen Naturbild aus und stärker noch in der Isolierung des letzten Verses. Zu der absoluten Gewißheit des Glaubens ist nichts hinzuzufügen; auf sie reimt sich nichts mehr.

Wenn wir von Metrum und Melodie in ihrem Verhältnis zur natürlichen Sinnbetonung sprachen, so zeigt das vorliegende Lied die letztere syntaktisch besonders stark profiliert. „Sie (die Inquisitoren) sungen sus sie sungen saur / versuchten manche listen / Die knaben (die beiden Angeklagten) stunden wie eyn maur / verachten die Sophisten / Den allten feynd das seer verdros / das er war vberwunden / Von solchen jungen / er so gros / er ward voll zorn / von stunden / Gedacht sie zuuerprennen.“ Während das Metrum glatt hinläuft, flüssiger nicht gemacht durch Reim, Stabreim und Assonanzen, treibt der lakonische Satzbau, der auf logische Bindeglieder verzichtet, Antithese und Pointe heraus: „Von

solchen jungen / er so gros / . . . Gedacht sie zuuerbrennen." Versgang und Sprachgang scheinen miteinander zu ringen, wer der stärkere sei. Daraus gewinnt das Lied seine Wucht und Ausdruckskraft.

Auch das wohl anschließend entstandene Lied „*Nu frewt euch lieben Christen gmeyn*" (K 10) ist balladenhaft, nur mit einem viel großartigeren Vorwurf. Was im Epos Klopstock mit seinem „Messias" wagen wird, wagt Luther mit dieser Ballade. Er gibt der Erlösungstat Christi dichterische Gestalt und macht daraus, dem Wesen der Gattung entsprechend, einen dramatischen Auftritt, einen Zweikampf zwischen Gottessohn und Teufel. Um aber die innige Verbundenheit des Heilands mit der Menschenseele zum Ausdruck zu bringen, fügt Luther altvertraute Liebesverse ein, die von einer Waise wirkungsvoll beschlossen werden: „Denn ich bin deyn und du bist meyn / Und wo ich bleyb, da solltu seyn / Uns soll der feind nicht scheyden." Jede der nun freilich siebenzeiligen (statt neunzeiligen) und im Aufgesang kreuzweis (statt paarweis) reimenden Strophen endet auch bei diesem Lied mit einer Waise. Das ist die von Luther fortan bevorzugte Strophenform, die dem evangelischen Kirchenlied als „Lutherstrophe" schlechthin gelten wird.

Den nächstfolgenden Liedern merkt man die zweckbestimmte Leistung an. Luther übernimmt die Meistersinger-Regeln des Silbenzählens und alternierenden Skandierens. Erst allmählich setzt sich dabei aufs neue die natürliche Betonung durch; der deutsche „Sanctus", von dem noch die Rede sein wird, scheint einen gewissen Einschnitt zu bedeuten. Da und dort wird sogar die Fessel des einheitlichen Taktes gesprengt, was schon den „Lobgesang Simeonis" zu einer der größten Kostbarkeiten unter Luthers Liedern macht. „*Myt frid und freud ich far do hyn* / ynn Gotts wille / getrost ist myr meyn hertz und syn / sanfft und stille" (K 1; 1524 erschienen).

Derartiges galt in der Zeit des Meistersangs als unmöglich. Aber Luther, der hier den Text zusammen mit der Melodie geschaffen hat, folgt allen poetischen Regeln zum Trotz seiner musikalischen Eingebung. Er wechselt nicht etwa die Takt*zahl*, sondern die Takt*länge*, d. h. vier- und zweisilbige Takte, was mit vier Viertel bzw. zwei halben Noten zu bezeichnen wäre. Luther kehrt auf diese Weise zur ursprünglich deutschen Art des Versbaus zurück, die nur das Volkslied sich erhalten hatte. Durch ihn fand sie im evangelischen Kirchenlied eine neue Freistatt, bis Klopstock diesen Versbau, und zwar vornehmlich aus dem Kirchenlied heraus, auch in die Bildungsdichtung wieder einführte.

Andererseits freilich hat gerade Klopstock es für nötig befunden, verschiedene Lutherlieder der Sprache seiner Zeit anzupassen und dabei in ein regelmäßig al-

ternierendes Metrum zu bringen. Ein kurzer Vergleich mag das Ergebnis zeigen. Luther (K 28: erstmals im Gesangbuch von 1531): „*HErr Gótt dích lóbén wír* / Hérr Gótt wír dánckén dír / Dích Vátér yńn éwígkéit / ehrt díe wélt wéit vńd bréit.“ „Dích Váter yńn éwígkéit“, hier fallen plötzlich auf den zweiten der vier Takte statt wie bisher zwei Silben drei: Vátér ín . . . Dagegen füllt der folgende Viertakter im Gegensatz zu allen vorherigen den ersten Takt nicht einsilbig, sondern zweisilbig und den zweiten statt zwei- nun nicht wiederum drei-, sondern einsilbig: „éhrt díe Wélt weít únd breít“. Unwillkürlich müssen wir den Atem anhalten und sammeln uns damit physisch und zugleich psychisch auf diese Verse und ihre Aussage. Auch der Stab „Welt weit“ und der Binnenreim „weit und breit“ tragen dann das Ihrige bei, daß die Andacht aller Welt zum Ewigen als dem Vater sich uns mitteilt. Während wir so von Luther in einen Zustand andächtiger Sammlung versetzt werden, reißt uns Klopstock mit im rhetorischen Schwung seiner, wo sie von ihm stammen, korrekt alternierenden Viertakter: „Herr Gott, dich loben wir! / Herr Gott, wir danken dir! / Jéhóvá íst iń Ewígkeít, / Eŕ schúf díe Wélt, dás Wérk dér Zeít.“ Der Unterschied zwischen Dichtung und Beredsamkeit dürfte deutlich sein.

Wunderbar zart, wie in der Kindersprache, singt Luther das Weihnachtslied „Vom himel hoch da kom ich her“ (erschienen 1535). „Barbarisch groß“ hingegen mutet nach Goethes Urteil der *deutsche „Sanctus“* an (1524/25). Fast wort uß wort und doch eben stym uß stym hat Luther den Bibeltext Jesaja 6 übersetzt, in wuchtige, paarig gereimte Fünftakter gebracht und zu einem Bericht umgestaltet, wir wissen nicht wessen, damit ihn die Gemeinde der deutschen Messe singe. „JEsaia dem propheten das geschach / das er ym geyst den herren sitzen sach / auff eynem hohen thron ynn hellem glantz / seynes kleydes saum denn kor fullet gantz / Es stunden zween seraph bey yhm daran / Sechs flugel sach er einen ydern han / mit zwen verbargen sie yhr antlitz klar / mit zwen bedeckten sie die fusse gar / und mit den andern zwen sie flogen frey / gen ander ruffen sie mit grossen schrey / Heylig ist Gott der herre zebaoth / Heilig ist Gott der herre zebaoth / heilig ist Gott der herre zebaoth / Sein ehr die gantze welt erfullet hat / von dem schrei zittert schwel vnd balcken gar / das haus auch gantz vol rauchs und nebel war.“

Den ersten Vers tragen klanglich die stark und voll tönenden a: „Jesaia dem propheten das geschach.“ Darauf folgen weitere sieben Verse mit reimenden a-Schlüssen. Selbst „Es stunden zween seraph bey yhm daran“ wirkt nicht wie aus Reimzwang entstanden, sondern eher wie ein altes unperspektivisches Bild. Fast erschreckend gellen nach diesen acht a-Reimen die Verse 9 und 10, die

vom Flug und Gesang der Seraphim künden: „und mit den andern zwen sie flogen frey / gen ander ruffen sie mit grossem schrey / Heylig ist Gott der herre zebaoth.“ Ist nicht in dem Reim frey — schrey das einander Entgegenrufen der beiden Engel zur Rechten und Linken des Herrn auf wahrhaft überwältigende Weise Gestalt geworden? Kein bloß zufälliger Reim, sondern das Wesen des Reims überhaupt — als „gen ander ruffen“ — deckt sich hier vollkommen mit der Aussage der Verse. Zugleich enthält der ey-Reim der Erzählung schon den Hauptklang des nun einsetzenden Sanctus selbst, der Engelsrufe, Engelsschreye: Heylig ist Gott der herre zebaoth, heylig, heylig. — Einheit von Form und Inhalt, Kennzeichen des echten Kunstwerks, trifft uns kaum irgendwo stärker als hier.

Wie oben angedeutet wurde, scheint die „Deutsche Messe“ und speziell der „Sanctus“ eine gewisse Epoche in Luthers Versbau zu bilden. Nur zwei Verse (4, 11) zeigen Tonbeugung, diese aber wird durch die Melodie ausgeglichen, die von Luther selbst stammt. Seine Komposition deckt sich also durchweg mit der natürlichen Betonung. Das meint wohl Johannes Walther, der „Erzkantor“ der evangelischen Kirche, wenn er am „Sanctus“ rühmt, daß Luther „alle Noten auf den Text nach dem rechten Accent und Concent so meisterlich und wohl gerichtet hat“; Walther glaubt darin die Kraft des Heiligen Geistes zu erkennen. Baesecke macht wahrscheinlich, daß es sich bei Luther in diesem Fall um einen ganz bewußten und gerade darum epochalen Vorgang gehandelt habe, der wiederum durch Thomas Müntzer ausgelöst wurde. Nach dem Erscheinen von Müntzers „Deutscher evangelischer Messe“ 1525 schrieb Luther „Wider die himmlischen Propheten“: „Ich wolt heute gerne eyne deutsche Messe haben. Ich gehe auch damit umbe. Aber ich wolt ja gerne, das sie eyne rechte deutsche art hette . . . Es mus beyde text und notten . . . aus rechter mutter sprach und stymme komen, sonst ists alles eyn nachomen, wie die affen thun“ (WA 18, 123). Luthers „Sanctus“ mag eine Frucht dieser Einsicht sein. Leider hat er nicht immer an ihr festgehalten.

Mit „*Was furchstu Feind Herodes seer*“ (K 32; 1541) übersetzt Luther vier Strophen aus der lateinischen Epiphanias-Hymne des Sedulius, die schon von Thomas Müntzer verdeutscht worden war. Die vierte Strophe lautet, wenn wir Sedulius, den „poeta christianissimus“, wie ihn Luther nennt, wörtlich übersetzen, nach Wilhelm Stapel folgendermaßen: „Ein neues Zeichen seiner Macht / die Krüge Wassers röten sich / Und um auf Befehl Wein auszuströmen / Veränderte das Wasser seine Art.“ Bei Müntzer heißt es: „Ein neu Gewalt da gesehn ist / von Gottes Sohne Jesu Christ; / Wasser in Wein verwandelt war, damit er seine Kraft offenbar.“ Luther: „Ein wunderwerck da new geschach / sechs steinern krüge man da sach / vol wassers das verlor sein art / Rotter wein durch sein wort

draus ward." Während Müntzer das Sichröten der Krüge Wassers — aquae rubescunt hydriae —, das einzig Sinnliche, Sichtbare der Strophe unterdrückt, verdichtet es Luther, indem er *sechs steinerne* Krüge aufzeigt, von denen die Vorlage nichts weiß. Satz- und Versgang werden bei Luther nicht mehr von der Logik bestimmt, die das Wunder auf den Begriff zu bringen sucht; sie geben vielmehr das Wunder als sinnlichen Vorgang wieder. Der letzte Vers bildet gleichsam die Pointe, für das Auge wie für das Ohr. Daß „Roter Wein" und „Wort" dieselben Laute enthalten, nur umgestellt, ist klangliches Sinnbild der Wandlung, von der die Strophe berichtet. Kein Zweifel, wir haben es bei Luthers Versen mit echter Dichtung zu tun, die uns in der Meditation — unausschöpfbar — immer neue Bezüge gewahren läßt.

Das mächtigste der Lutherlieder „EJn feste burg ist unser Gott" scheue ich mich zu analysieren. Wir wissen aber, Luthers Kirchenlied unterscheidet sich auch hier von der erhabenen, dem Menschlichen fast entrückten Feierlichkeit und der schlackenlos ausgeformten Melodik, die wir an lateinischen Hymnen des Mittelalters bewundern. Niemals ist ein Lutherlied Kunst, die mit ihrer Schönheit zum Ruhm Gottes dient.

Von moderner Lyrik freilich unterscheiden sich diese Lieder erst recht. Sie wollen nicht individuellen Erlebnissen und wechselnden Stimmungen das Wort geben. Was Luther nach hartem persönlichen Ringen als den Grund erfahren hat, auf dem sein Dasein ein für allemal steht, aus dem heraus er lebt, mögen auch die Situationen sich ändern und selbst Anfechtungen nicht ausbleiben: diesen Grund bezeugen und bekennen seine Lieder. Der Grund ist das Wort von der Gnade, das Gott uns in der Heiligen Schrift gegeben hat. „Ich habe einen Vertrag mit meinem Herrgott gemacht, daß er mir nicht Visionen oder Träume oder auch einen Engel schicke, denn ich bin zufrieden mit dem Geschenk, das ich habe in der Heiligen Schrift" (WA 44, 246; lateinisch).

Alle weiteren „Erlebnisse" weist Luther ab und versichert, er würde selbst der klaren Majestät Gottes trotzen, wenn sie vor ihm aufstrahlte und erklärte: „Du bist nicht wert meiner Gnade; ich will meinen Beschluß ändern und meine Verheißung nicht halten. Dann dürfte ich mich ihm nicht fügen, und ich will es auch gar nicht. Ich müßte Gott selbst aufs heftigste bekämpfen" (WA 44, 97; lateinisch). „Das Wort sie sollen lassen stan!"

Auch die Lieder Luthers geben nur immer stym uß stym, das heißt sie singen, was die Schrift ihm sagt. Obwohl Ausdruckslyrik, unterscheiden sie sich von aller individuellen Erlebnislyrik als schriftgebundenes Bekenntnis. Dichterische Konfession im Sinne Goethes — etwas radikal anderes — hat der deutschen

Literaturgeschichte ihren Weg vorgezeichnet; Luthers Bekenntnisdichtung blieb nicht einmal für das evangelische Kirchenlied durchweg bestimmend. Darum liegt die „Lyrik“ Luthers wie ein gewaltiger Findlingsblock im Flußbett der deutschen Literaturgeschichte, während die lutherische Bibelübersetzung den Quelltopf bildet, aus dem der neueren deutschen Literaturgeschichte als der Geschichte deutscher Sprachkunst jahrhundertelang ihre reinsten und lebendigsten Wasser zugeflossen sind.

Spener und Luther

Noch zum 250. Todestag Philipp Jakob Speners am 5. Februar 1955

Von Martin Schmidt, Berlin-Zehlendorf

1.

Nur *ein* Mann hat in der evangelischen Kirchengeschichte Deutschlands eine Stellung erreicht und lange behauptet, die wenig hinter Luther selbst zurückblieb, Philipp Jakob Spener, der Vater des lutherischen Pietismus. Der Abstand von einundeinhalb Jahrhunderten machte es möglich, daß man seine Grundsätze und sein Wirken als „zweite Reformation" der ersten an die Seite stellte. Paul Anton, der Freund August Hermann Franckes, hat am Tage des Thesenanschlages, dem 31. Oktober 1691, und im folgenden Jahre am 23. Sonntag nach Trinitatis, dem Sonntag vor dem Reformationsfeste, als Superintendent in Rochlitz über die gegenwärtige Reformation nach Speners Pia Desideria gepredigt[1]. Anton Wilhelm Böhme, der in London erst als Privatlehrer, dann als Hofprediger lebende Schüler und Übersetzer August Hermann Franckes, gestaltete in der Vorrede zu Franckes „Segensvollen Fußstapfen" 1705 den historischen Bericht über den Pietismus so, daß sich die reformatorische Bewertung geradezu von selbst ergab; in der zweiten Auflage steigerte er das bis zur Verdrängung der Reformation[2]. Francke selbst betonte bei jeder Gelegenheit, daß Spener nicht nur sein Lehrer, sondern der Lehrer der gesamten Christenheit sei[3]. Besonders

1 Paul Anton, Ausführlicher Bericht an den durchlauchtigen Fürsten und Herrn Johann Georgen/Herzogen zu Sachsen ... wegen eines jüngst ausgebrachten Scripti anonymi Tit.: Ausführliche Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten zu Halberstadt gestiftet ... Jena 1693, 96 f.

2 Anton Wilhelm Böhme, Pietas Hallensis ... 1705, besonders XVII ff., dass. ² 1707: Appendix: A short Account of Pietism. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das hallische Waisenhaus und England im 18. Jahrhundert, ThZ (Basel) 7 (1951), 42 ff. Die Unvollkommenheit der Reformation Luthers, insbesondere auch seiner Bibelübersetzung war ein Lieblingsthema des englischen Spiritualismus und des Pietismus. Aus dieser Übersetzung ging ein entschlossener Wille zur neuen, tieferen, umfassenden Reformation hervor. Vgl. Will-Erich Peuckert: Die Rosenkreutzer, 1928; A. W. Böhme, Erbauliche Briefe, 1737, Nr. XV, S. 32 (an Mr. Newman 23. Juli 1709 aus Halle): Das Werk der Reformation gehet unter göttlichem Seegen in diesem Lande noch glücklich fort." Gegen diesen spiritualistisch-pietistischen „Reformationsgeist" wandte sich die Orthodoxie; vgl. Philipp Friedrich Hane: Historische und theologische Anmerkungen über A. W. Böhmens Acht Bücher von der Reformation in England, 1735, 3 ff.

3. Vgl. z. B. Monita Pastoralia Theologica oder Theologische Erinnerungen und Vorschläge ² 1729, 46 ff., 52, 79 f., 80 ff., 87, 119, 126 ff. — Idea Studiosi Theologiae dtsch. 1712, Vorr. 184; lat. 1723, 73. — Brief an Carl Leopold Herzog v. Danzig 19. Januar 1726, handschriftlich im Francke-Archiv Halle Franckesche Stiftungen A 149, 8—14; o. D. (nach 27. April 1726) ebda. A 149, 22—29.

wirksam wurde das Lebensbild, das der Freiherr Carl Hildebrand v. Canstein als Vorrede den nachgelassenen „Letzten Theologischen Bedenken“ Speners 1711 beigab. Mit der Ehrfurcht und Dankbarkeit des Schülers, dem die Begegnung mit diesem Theologen zum entscheidenden Anstoß und zur beständigen Bereicherung geworden war, beabsichtigte er, einen „völligen Character von diesem treuesten Werkzeug Gottes vor Augen zu stellen“. Er zeichnete ihn nicht nur als einen vorbildlichen Christen im Glauben, in der Liebe, in der Demut, Sanftmut, Geduld und Aufrichtigkeit, in der Weisheit und Vorsicht, sondern hob auch einige seiner eigentümlichen Anliegen treffend hervor, das geistliche Priestertum, die Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche, die Heiligung neben der Rechtfertigung des armen Sünders. Franckes streitbarer Mitarbeiter Joachim Lange hielt über dieses Lebensbild in Halle seit etwa 1715 lateinische Vorlesungen und gab es zweimal, 1729 und 1740, unter dem volltönenden Titel „Das Muster eines rechtschaffenen Lehrers oder ausführliche und erbauliche Lebensbeschreibung des um die ganze evangelische Kirche bestverdienten und in Gott ruhenden Theologen D. Philipp Jacob Speners“ gesondert heraus. Dasselbe tat unabhängig von ihm Johann Adam Steinmetz, der dem hallischen Pietismus im weiteren Sinne zuzuzählen ist, im Jahre 1741, und die „Unschuldigen Nachrichten“ Valentin Ernst Löschers bemerkten zu diesem beflissenen Eifer etwas spitz: „Wenn die Welt noch lange steht, wird Speners Leben vielleicht noch öfters als Luthers beschrieben werden“[4]. Lange begnügte sich nicht einfach mit der Cansteinschen Würdigung. Er hatte schon vorher (1714) Speners „Geistreiche Vorstellung des Ungrundes unterschiedlicher Päbstischen Lehren“ herausgegeben und mit dieser Schrift den Anspruch auf die echte Rechtsnachfolge Luthers für den Vater des Pietismus erhoben. Wie wichtig ihm dies war, zeigte er nicht allein dadurch, daß er die Schrift mit einem Nachweis der antipäpstlichen Äußerungen in sämtlichen Spenerischen Werken ausstattete, sondern fast noch mehr dadurch, daß er in einer ausführlichen Vorrede den „dreyfachen Haupt-Character eines rechtschaffenen Evangelischen Theologi an Speneri Exempel“ dartat. Darin hob er unter bewußtem Verzicht auf eine vollständige Charakteristik nur die Lehre, die Gaben und die Tugenden des großen Mannes hervor. Unter dem ersten Gesichtspunkt stellte er „die Haupt-Warheit der Evangelischen Kirchen, die Rechtfertigung eines armen Sünders vor GOTT“ obenan. Er betonte dabei, daß Spener diese Botschaft nicht nur lauter gelehrt habe, daß nämlich „im Wercke unserer Seligkeit alle Ehre eintzig und allein GOTT in CHristo JESU gegeben,

4 Vgl. dazu Paul Grünberg, Philipp Jakob Spener III (1906), 8—12. — Unschuldige Nachrichten 1741, 329.

dem Menschen aber, der menschlichen Kräfften und Verdiensten nicht das allergeringste gelassen werde", sondern auch „kräftig und nachdrücklich, nemlich in der rechten Heyls-ordnung zum beständigen Einfluss solcher Lehre in ein rechtschaffnes und thätiges, sonderlich innerliches Christentum". Das gab ihm die Möglichkeit, die Lieblingsanliegen des Pietismus, die „unzertrennliche Verbindung der Justification mit der Lehre von der Heiligung", die Unterscheidung zwischen einem falschen eingebildeten und dem „wahren seligmachenden Glauben nach seinem Ursprunge, Theilen, wesentlichen Eigenschafft, lebendigen Krafft und Wirkkung" im Rechtfertigungsartikel selbst unterzubringen und so Spener als Fortsetzer des Reformators erscheinen zu lassen. „Über Luther hinaus", so lautete Programm und Selbstverständnis des Pietismus in dieser frühen Phase — über Luther hinaus, aber nicht an Luther vorbei! Unter den Gaben ragte das Gebet, unter den Tugenden seine Demut hervor, so daß Lange 2. Mose 34, 29 auf ihn anwandte: „Moses wuste nicht, dass die Haut seines Angesichts (von dem geheimen Umgange mit GOTT) gläntzete."[5]

Diese Verehrung war keineswegs auf den ungemein einflußreichen hallischen Kreis, den repräsentativen Pietismus, beschränkt. Ganz ähnlich empfand man in Württemberg. Johann Albrecht Bengel schrieb am 27. Dezember 1717 an den Pfarrer Hofholz in Zavelstein im württembergischen Schwarzwald in folgender Weise: „Es lässt sich gar wohl ein Parallelismus zwischen Lutheri und Speneri Zeiten anstellen, massen auch die Reformation selbst unter den Verfolgungen gewachsen; sobald aber unsere Kirche keiner Verfolgung mehr würdig erfunden selbige wieder abgenommen." Das gleiche gilt unter dem Gesichtspunkt des individuellen Christseins. „Aufrichtigkeit gegen Gott und Menschen" und „selige Armut am Geiste" sind ihre beherrschenden Züge, und gerade dafür hat kaum jemand so viel in seinen Schriften und in seinem Beispiel sogetan wie Spener". Aber vielleicht war es die größte Auszeichnung, daß Bengel die orthodoxe Geschichtsanschauung von Luther als dem Engel mit dem ewigen Evangelium nach Offb. 14, 6 dahin weiterbildete, daß er Johann Arndt unmittelbar an die Seite des Reformators rückte und Spener den Platz des zweiten Engels anwies — deshalb die größte Auszeichnung, weil der von den Geheimnissen der Mathematik tief ergriffene Denker den biblischen und heilsgeschichtlichen Ordo temporum als

5 D. Philipp Jacob Speners ... Geistreiche Vorstellung des Ungrundes unterschiedlicher Päbstischen Lehren ... Mit einer Vorrede vom dreyfachen Haupt-Charactere eines rechtschaffenen Evangel. Theologi an Speneri Exempel gezeiget von Joachim Langen ... Halle 1714, a 3 r ff., a 8 r.
6 Oscar Wächter, Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche 1865, 257—259.

sein ureigenes Lieblingsgebiet pflegte[7]. Friedrich Christoph Oetinger schloß sich diesem Bengelschen Verständnis der jüngsten Kirchengeschichte voll an[8]. Darüber hinaus berief er sich für sein Uranliegen, die Ernstnahme und Auswertung Jakob Böhmes für das Ganze der Erkenntnis von Gott, Natur, Mensch und Welt, mit Vorliebe auf Spener, der vor einer vorschnellen Verwerfung dieses Denkers gewarnt und zu einer eingehenden Prüfung seiner Gedanken als Hilfe für ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift aufgerufen habe[9]. Um das zu unterstreichen, druckte Oetinger Speners Äußerungen über Jakob Böhme aus den verschiedenen Bänden der Theologischen Bedenken ab[10]. Selbst Zinzendorf, der lutherische Kritiker des Pietismus, führte seine Herrnhuter Gemeinde im Prinzip auf den Vater des Pietismus zurück, und gerade für Oetinger bildete Spener das Band zwischen dem Grafen und ihm selbst[11].

Die Frage, ob Spener selig sei, wurde, ursprünglich auf einem Mißverständnis und einer vergröbernden Wiedergabe der orthodoxen Haltung, besonders derjenigen der theologischen Fakultät Rostock, durch Joachim Lange fußend, zu

---

7 Johann Albrecht Bengel, Erklärte Offenbarung 1740, 768, 1061; Sechzig Reden über die Offenbarung Johannis 1747, 750, 780 ff.

8 Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, Sämtliche Schriften ed. Ehmann II, 6 (1864), 334 f. (in der Schrift „Anmerkungen über die Mund- und Schreibart der Männer Gottes d. i. Anmerkungen zu der Schrift „Etwas Ganzes vom Evangelio nach Jesaja 40—66") zum Thema „ewiges Evangelium": „Wenn wir bedenken, wie Gott mit einer solchen Allgemeinheit das Wort durch Luther, Arndt, Spener bisher bekannt gemacht, wie er der verfallenen Hütte durch immer neue Zeugen eine Aufrichtung und der Erden ein Salz anbiete, den Feinden der Kirche aber ihren Untergang schon ausgemacht habe, so mögen wir uns wohl bei unsern Klagen, die wir nach Jesaja 59 und 64 führen, mit Hoffnung stärken". Vgl. a. Biblisches Wörterbuch 1776, neue Ausgabe von Julius Hamberger 1849, 202 s. v. Gemeine, Gemeinschaft: „Da nun aber nach so langen Zeiten das Antichristentum sehr angewachsen und die Gemeinschaft der Heiligen geschwächt worden, so haben Spener und andere viel beigetragen zur Wiederaufrichtung der Gemeinschaft. Insonderheit hat Gott den Grafen Zinzendorf dazu erweckt, und desswegen soll man sein Leben wohl beherzigen, wie Gott und Jesus mit so großer Langmut seine vielen Fehler zugedeckt und um der Gemeinschaft willen die ganze Sache durch gefährliche Läufe durchgeführt". Vgl. a. Sämtl. Schriften ed. Ehmann II, 6 (1864); 410 (Wie man die heilige Schrift lesen soll) weist Oetinger auf Bucers *und Speners* Aufforderung hin, „die Grundgedanken der Juden zu den Zeiten Christi hervorzusuchen".

9 Sämtl. Schriften ed. Ehmann II, 1 (1858), 176 (Irdische und himmlische Philosophie). Vgl. dazu Carl August Auberlen, Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers Basel ² 1859, 114

10 Sämtl. Schriften II, 1 (1858), 366—371 (Irdische und himmlische Philosophie). Aus Speners Theol. Bedenken I, 321 ff.; II (3), 923 ff., 976; II (4), 135 ff. Letzte Theol. Bedenken III, 136, 343

11 Zinzendorf, Περὶ Ἑαυτοῦ, Naturelle Reflexionen (1746 ff.), 157, 9; Anhang. Extract aus den Conferenz Protocollen p. 33

einem leidenschaftlich erörterten Streitgegenstand[12]. Im Merseburger Religionsgespräch, das im Mai 1719 zwischen Valentin Ernst Löscher und dem von Johann Daniel Herrnschmidt begleiteten August Hermann Francke auf die Initiative des jungen Wittenberger Studenten Zinzendorf zustande kam, spielte sie beinahe die Rolle eines Glaubensartikels[13].

---

12 Vgl. dazu die sorgfältige Erhebung des Tatbestandes bei Grünberg a.a.O. (s. A. 4) 15—19.

13 Der Punkt ist so wichtig, daß er eine ausführliche Wiedergabe der entscheidenden Worte erheischt. Am Ende dieses Gesprächs, das ich in einiger Zeit aus den Handschriften darzustellen hoffe, übergaben die beiden Hallenser Francke und Herrnschmidt Löscher in einem Pro Memoria vom 12. März 1719 8 Friedensbedingungen, von denen die 7. folgendermaßen lautet: „Solange (7) er (sc. Löscher) Bedencken träget den seel. D. Spener für seelig zu erkennen und also zu nennen, und dissfals andern, die des Mannes Seeligkeit in Zweyffel gezogen, beypflichtet, muß er sich nicht wundern, daß Ihn andere nicht für einen, der aus Gott gebohren ist, erkennen wollen, indem er einen solchen, den Gott für viel tausend andern als seinen warhafftigen und treuen Knecht characterisiret hat, auch dessen herrliche Früchte in der gantzen Evangelischen Kirche vor Augen sind, nicht einmahl für ein wahres Kind Gottes, so der Seeligkeit fähig, erkennen will. Es werden viele, die durch dieses Mannes Schrifften zu Gott bekehret sind, zu Ihm sagen müssen, wie der Blindgebohrne zu den Jüden: Das ist ein wunderl. Ding, daß ihr nicht wisset von wannen er sey, und er hat meine Augen aufgethan“ (handschriftlich im Francke-Archiv in Halle, Franckesche Stiftungen und im Archiv der Theologischen Fakultät Halle A. 9; vgl. außerdem Johann Daniel Herrnschmidt an Valentin Ernst Löscher 2. Oct. 1719, handschriftlich a) im Archiv der Theologischen Fakultät Halle A_3 10, 45, b) mit Löschers Randbemerkungen in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Hamburg Cod. ms. Suppellex epistolica 74, 461 a ff., danach fehlerhaft gedruckt bei F.A.G. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852, 314 bis 379, darin (nach der Hamburger HS-Paginierung) p. 483 b (Rekapitulation des Gesprächs und des Pro Memoria)). Löscher schrieb darauf am 1. Juni 1719 an August Hermann Francke (Konzept in Hamburg Cod. ms. Sup. Ep. 74, 400 a ff.; Reinschrift im Archiv der Theol. Fak. Halle; A_3 9, 39 f.) p. 401 b (Hamburg): „Den werthen Hn. D. Spenerum verdamme ich nicht, sondern gönne und apprecire ihm das ewige Heyl, gebrauche das Wort selig von Verstorbenen überaus selten, werde auch ferner mit Ehrerbietung von ihm reden. So lang ich aber nicht überzeugt bin, daß Er für seinem Ende eines und das andre Übel, so nechst dem Guten, das Gott durch Ihn gewürckt, einigerma-(p 402 a)ßen von ihm herrührt, erkannt und abgethan wissen wollen, enthalte ich mich Gewissens wegen solcher Formel, dadurch meinen Begriff nach, alles rechtgesprochen wird, weiß auch nimmer mehr von ihm auff die Art, wie Jo. IX von unserm hochgelobten Heyland geschehen, zu reden.“

Darauf antwortete Herrnschmidt im selben Schreiben vom 2. Okt. 1719 a.a.O. 491 a: „Am Ende kan ich nicht bergen, daß uns inniglich betrübt hat, was Sie wegen des μακαρισμοῦ S. Hn. D. Speners schreiben, daß nemlich Sie ihn nicht verdammeten, sondern ihm das ewige Heyl gönneten und appreciereten usw. (wörtl. wie oben in Löschers Brief vom 1. Juni 1719 bis „alles recht gesprochen würde“). Wenn Ew. Hochwürden aus einer Gewissens-Zärtlichkeit gar niemand nach dem Tode selig preiseten (dergleichen allgemeine Haesitation doch wol bey keinem Theologo statt haben mag) und dabey von des (p. 491 b) S. Hn. D. Speners Person zu urtheilen sich gar enthielten, wolten wir von dessen μακαρισμῷ willig abstrahiren. Da Sie aber mit dem Wort Selig so

Spener, seine Person und seine Theologie, bildeten ein Lieblingsthema der orthodox-pietistischen Polemik. Als 1716 der Baruther Superintendent Moritz Wilhelm Wagner auf der cathedra Lutheri unter dem Vorsitz von Kaspar Löscher seine Lizentiatendisputation hielt, wählte er das Thema „Lutherus Antipietista“

---

liberal seyn, und auch solchen, deren anstößiger Wandel zum Theil offenbar gewesen, diese formul beyzusetzen kein Bedencken tragen, ja wol auf einem Blat den S. Spenerum ohne- und einen seiner Gegner mit dieser formul allegiren, so vielfältiger Weise in Ihren Schrifften denselben als einen Irrlehrer tractiren, können wir die angeführte Entschuldigung nicht für zulänglich erkennen; zumalen da auch die andere Ursache, daß man mit solcher formul alles recht sprechen würde, um desswillen nicht bestand hat, weil Ew. Hochw. selber bekennen, daß Sie nicht alles recht sprechen, was D. Schelwig, D. Mayer, D. Bücher und dergleichen Männer gethan und geschrieben, aber doch das S(elig) denenselben beyzuschreiben pflegen. Sie gestehen auch, daß durch den S. Spener Gott viel gutes gewircket; gesetzt also, daß einiges übels von ihm hergerühret (welches aber bissher nicht erweißlich gewesen, auch in Ewigkeit nicht wird erwiesen werden) so solten Ew. Hochwürden doch die Hoffnung, die man von der Reinigung der Seele in ihren letzten Stunden auch bey manchen mißlich gestorbenen, zu haben pflegt, in Ansehung dieses exemplarischen, in Schriften, in Leben, in der Kranckheit und im Tode so erbaulichen, und auch um Chursachsen so hoch verdienten Theologi, nicht so gar vergessen, noch demselben die Seligkeit zweifelhaftig machen wollen. Die Wahrheit zu sagen, so scheinet durch alle diese Rationes allzuklar hindurch entweder ein großer Haß gegen den S. Mann, oder doch eine Einstimmung mit den bittern Feinden Speneri, insonderheit mit jenem Rostochischen Theologo (sc. Johann Fecht 1636—1716), der den S. Mann ὡς ἀποσυνάγωγον etiam post obitum, nicht selig nennen wollen. Ew. Hochw. haben hievon auch diesen Schaden, daß manche geistlich erfahrene Gemüther daraus schließen wollen, Sie wären nicht in dem Stande, die Kindschafft Gottes und wahre Seligkeit zu beurtheilen und treue Knechte von untreuen Arbeitern zu unterscheiden. Denn es ist doch ein großes, daß Ew. Hochw. Gewissen dieses alles so ergehen lassen kan, und daß Ihnen die characteres spirituales dieses wahrhaftig frommen Gottes-Gelährten, dessen Arbeit Gott bis ins hohe Alter mit so vielem geistlichen Segen geschmücket, so gar verborgen bleiben.

Wir sind im übrigen ferne, davon, daß wir, (wie Ew. Hochwürden schreiben) um dieser und jeder Person und personalien wegen den öffentlichen Widerspruch fortsetzen solten, wenn man in dogmaticis und realibus nothdürfftig auseinander kommen könte. Denn die Personalia, darum es uns zu thun, sind in der That Realia, wenn sie recht betrachtet werden.

Wenn man seine Unschuld zu erweisen, die vorsetzliche Sünde der falschen Beschuldigungen, wie auch die böse affecten und schädliche Absichten der unbefugten Ankläger entdecket, und damit zugleich dem Gegentheil seine Schwäche und Gefahr zu erkennen gibet, kan und soll solches nicht für eine ungebührliche Anführung der Personalien angegeben werden. Und wenn denen Personen, welche unschuldige Leute antasten, in dergleichen Verantwortungen etwas mißliebiges entgegen gehalten wird, so haben sie solches niemand als sich selbsten beizumessen. Denn die Rettung seiner Unschuld hat Grund in Göttlichen und menschlichen Rechten. Paulus hat die seinem Amt und seiner Person angethanen Unbilligkeiten ernstlich geanthet (= geahndet) und widerleget, und damit keine schwere Verantwortung vor Gott auf sich geladen.“

und suchte aus Luthers großem Galaterkommentar von 1531/35 zu beweisen, daß der Reformator gegen den Pietisten zeuge. Ihm antwortete sein Amtsnachbar Johann Ulrich Schwentzel, der Superintendent von Luckenwalde, zunächst von seelsorgerlicher Verantwortung für zwei Pfarrer getrieben, die mit ihren Filialkirchen unter seiner Inspektion standen, während ihre Hauptkirchen zu derjenigen Wagners gehörten, mit der ausführlichen Schrift „Lutherus Speneri Vorgänger und dieser jenes treuer Nachfolger" (1719). Hier erwies er vor allem zwei Hauptlehren des Pietismus, das Wachstum der Gläubigen nach der Wiedergeburt und das geistliche Priestertum der Christen, aus Luther selbst[14]. Die letzte große Phase des orthodox-pietistischen Streits wird durch die Auseinandersetzungen zwischen Valentin Ernst Löscher und Joachim Lange, zwischen Erdmann Neumeister und Johann Ulrich Christian Köppen bezeichnet, und besonders im letzten Wortgefecht geht es eindeutig, ja fast ausschließlich um Spener[15].

Doch die Wichtigkeit, die man ihm beimaß, griff über die erste, zweite und dritte Generation hinaus. Auch als der Pietismus selbst nicht mehr im Vordergrund des Interesses stand und die Fragestellung der Aufklärung das Feld beherrschte, blieb sein Name und sein Werk in hohen Ehren. Johann Melchior Goeze, Lessings Gegner und entschiedener Apologet der dogmatischen Orthodoxie, mißbilligte den Kampf der Hyperorthodoxen gegen ihn und den Pietismus. Herder, Spalding und Teller traten für ihn ein. Erst in den „Historischen und psychologischen Bemerkungen über Pietisten und Pietismus" von G.W. Krause in Essen (1804) — fast genau ein Jahrhundert nach Speners Tod — erfolgt der Übergang, der für das Urteil des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart bezeichnend wird: Inhaltlich gehört der Pietismus, Spener an der Spitze, mit der Orthodoxie zusammen; beide sind als veraltet abzulehnen. Die Moderne bedarf andrer Fragestellungen, andrer Antworten, andrer Begründungen[16].

Diese Auffassung steht, unbewußt oder halb bewußt, hinter der nun einsetzenden ernsthaften historischen Forschung, und zwar sowohl bei Tholuck, der dem Pietismus bejahend, als auch bei Albrecht Ritschl, der ihm ablehnend gegen-

14 Mauritius Guilelmus Wagnerus Martisburgensis, Lutherus Antipietista Wittenberg 1716; Johann Ulrich Schwentzel, Lutherus Speneri Vorgänger und dieser jenes treuer Nachfolger Berlin 1719. Bei Grünberg a.a.O. (s. A. 4) III, 20 ist Wagner irrtümlich nach Bayreuth versetzt (offenbar durch Verwechslung mit Baruth). Schwentzel griff bei Wagner bezeichnenderweise auch die Unwissenschaftlichkeit an, die darin bestand, daß er Luthers großen Galaterkommentar nicht in der ursprünglichen lateinischen Fassung, sondern in der deutschen Übersetzung von Justus Jonas zugrundelegte (a.a.O. 2 ff.).

15 Vgl. darüber Grünberg a.a.O. (s.A. 4) III, 26—29.

16 Vgl. darüber Grünberg a.a.O. (s. A. 4) III, 42—58.

überstand. Im Vergleich zum modernen, rationalistisch-spekulativen oder rationalistisch-positivistischen Denken schienen beide soviel Gemeinsames zu haben, daß die Unterschiede weitgehend auf Formales zusammenschrumpften. Charakteristisch prägte sich das in der Beurteilung Speners aus, wie sie Ritschl für Generationen bis zur Stunde festlegte: Er wurde ganz und gar zum Mann des Übergangs, zum weltfremden, persönlich sehr sympathischen Theoretiker, zur Inkarnation der Vorsicht und Zurückhaltung, zum Vater einer Bewegung, deren Konsequenzen er nicht mehr übersah und vor deren Auswüchsen er besorgt die Augen verschloß[17].

2.

Dieses Spenerbild tut dem Manne in mehr als einer Hinsicht unrecht. Es ist nicht zu halten. Den Historiker muß schon mißtrauisch machen, daß es der überragenden Stellung des pietistischen Führers bei Freunden und Gegnern in keiner Weise gerecht wird. Wer war und was wollte Spener wirklich?

Seine Bedeutung und damit sein Führungsanspruch liegt zunächst in seiner Theologie. Man darf sich nicht durch seine Polemik gegen die „Lehre" zugunsten des „Lebens" dazu verleiten lassen, für ihn die theologische Begriffsbildung überhaupt auszuklammern und eine gedanklich ungeklärte Erbaulichkeit an ihre Stelle treten zu lassen. Gewiß hat Spener keine systematische Dogmatik nach orthodoxem Vorbild geschaffen, sondern sich damit begnügt, die Hodosophia Christiana seines Lehrers Johann Konrad Dannhauer mit Tabellen zu versehen. Er hat aber immerhin eine „Allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen" (1680) geschrieben und auf das angebliche „Systema theologiae pietisticae" in der anonymen Schrift „Ausführliche Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten zu Halberstadt im Monat Dezember 1692 gestiftet, dabei zugleich von dem pietistischen Wesen insgemein etwas gründlich gehandelt wird" (1693) mit gleicher Ausführlichkeit geantwortet[18]. Er wußte sehr genau, was er vertrat, und er hat von dem ihm eigentümlichen Lehrgut weder etwas

17 Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 1, 1884, 97—225. Paul Grünbergs Gesamtauffassung von Spener geht etwas über Ritschl hinaus in Richtung auf Horst Stephan (s. A. 18): Spener als Ahnherr „modernen" Christentums, faßt ihn jedoch trotzdem als „Vermittler" (Philipp Jakob Spener I 1893, 530; Spener als Realist, Moralist, Subjektivist).

18 Ausführliche Beschreibung des Unfugs der Pietisten zu Halberstadt 1693, 27—33; Ph. J. Spener, Gründliche Beantwortung einer mit Lästerungen angefüllten Schrift „Unfug der Pietisten zu Halberstadt" Frankfurt/Main 1693, 118—166. Die Bedeutung und Fruchtbarkeit von Speners Denken für die Theologie ist zuletzt (nach Horst Stephans bahnbrechender kleiner Schrift: Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung 1908, 21 ff.) in der Tübinger Diss. von Albrecht Stumpff, Philipp Jakob Spener über Theologie und Seelsorge als Gebiete kirchlicher Neugestaltung 1934, 7 ff. (Spener und die Theologie) hervor-

preisgegeben noch irgendeine Mühe gescheut, um es aus der Bibel, den Kirchenvätern und Luther zu begründen. Seine ausgebreitete Gelehrsamkeit trug keinen antiquarischen, sondern dogmatischen Charakter. Die Ablehnung des „Theologischen" bedeutet keineswegs die Verwerfung aller Theologie, sondern die einer bestimmten Methode und einer bestimmten Tradition, kurz gesagt der „orthodoxen Streittheologie". Auf die schärfste Formel gebracht lautet der Gegensatz: „biblische" gegen „scholastische" Theologie[19]. Er steht sachlich hinter allen Abschwächungen, die Spener aus Konzilianz und Diplomatie, aus Dankbarkeit und Takt vornimmt. Er wußte wohl, daß er sich damit außerhalb der herrschenden Linie stellte, und alle Verbeugungen gegenüber seinen Lehrern, alle Berufungen auf anerkannte Autoritäten vermögen daran nichts zu ändern. Es verhielt sich aber nun auch nicht so, daß er die Bibel *unmittelbar*, etwa wie der Biblizismus Becks, Kählers, Schlatters, Lütgerts, Cremers im 19. Jahrh., gegen die Schuldogmatik aufbot. Vielmehr ersetzte er die *eine* Tradition durch eine andere, die orthodoxe durch die des *mystischen Spiritualismus*[19a]. Er behauptete damit nicht nur implicite, daß dieser das Geheimnis des Neuen und des Alten Testaments tiefer verstanden und eindrücklicher zum Leuchten gebracht habe, sondern er schritt zu einer Umdeutung der Reformation Luthers in ihrem Verhältnis zur theologischen Überlieferung fort: die scholastische Theologie wurde als *ganze* verworfen, dagegen die mystische als *ganze* zur entscheidenden Geburtshelferin für die evangelische Wahrheit erhoben[20]. Johann Arndt mußte so ganz von selbst der legitime Nachfolger Luthers werden[21].

---

gehoben worden, freilich ohne die dogmatische Dynamik zu erkennen und die spiritualistische Tradition zu berücksichtigen.

19 Pia Desideria (1675) ed. Kurt Aland (Lietzmanns Kl. Texte 170), 1940, S. 25, 21 ff. Es ist bezeichnend, daß sich Spener hierbei auf Autoritäten beruft (Balthasar Raith, Christoph Zeller, Jakob Weller). Vgl. Dominus Christophorus Zellerus ... suprema laudatione celebratus a Balthasare Raithio ... Tubingae 1669, 17. Vgl. a. Erste geistl. Schr. 1699, 127: „die wahre hertzens-Theologie der Schrifft."

19a Ich halte diesen Tatbestand für schlechthin entscheidend. Er ist bisher nur von Erich Seeberg geahnt, aber nicht in seinem Umfang erkannt worden (Gottfried Arnold 1923, 339 f.). Ernst Walter Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums bedeutet hier (I 1950, 151 ff.) — wie fast überall — einen Rückschritt. Er hat keine Ahnung vom Spiritualismus, dessen Lutherbild er einen Abschnitt seines Buches hätte widmen müssen. Dies verrät er auch dadurch, daß er die Bezeichnung „Parteien" für Konfessionen auf Leibniz als Anfänger zurückführt (S. 141); vgl. dazu unten Anm. 24

20 Pia Desideria 74, 12 Aland. Mit dieser summarischen Ablehnung der scholastischen Theologie hat Spener tatsächlich die Lutherforschung des 18. und 19. Jahrhunderts bis hin zu Denifle-Holl-Scheel bestimmt, von wenigen Ausnahmen abgesehen.

21 Pia Desideria 80, 36

Betrachtet man diese Auswechslung der Tradition noch ohne theologische Parteinahme, so muß man den treffsicheren Blick anerkennen, mit dem Spener eine ungenutzte Möglichkeit des Christentums erkannte und ergriff. Er stand offenbar unter dem Eindruck, daß sich die überlieferte Begriffssystematik abnutzte, und sah, wie sich daneben und dagegen, besonders im Schrifttum der drei großen Spiritualisten Joachim Betke (1601 bis 1666), Christian Hoburg (1607 bis 1676), Friedrich Breckling (1629 bis 1711) eine echte Leidenschaft zu den urchristlichen Gehalten einen gewiß übertriebenen, in der Polemik unbeherrschten, aber ernst zu nehmenden Ausdruck schuf. Unmöglich für einen verantwortungsbewußten Theologen und Kirchenführer, daran vorüberzugehen und diese Bewegung sich in einer unfruchtbaren Kirchenkritik unter dem Stichwort „Babel" erschöpfen zu lassen[22].

So beschreitet er den Weg, die Anliegen des Spiritualismus entschlossen aufzunehmen, ohne jedoch ihre Lösungen einfach zu wiederholen. Immerhin wird seine Sprache in einem überraschenden Maße von daher geprägt. In den „Pia Desideria", die mit Recht als die Programmschrift des deutschen Pietismus gelten und wahrscheinlich — namentlich auch dank der Sorgfalt und dem ökumenischen Anspruch, mit dem Spener sie ausstattete — den kürzesten Inbegriff von Speners Theologie darstellen, finden sich folgende charakteristische Wendungen: „Unser gantzes Christenthum bestehet in dem *innern* oder *neuen menschen*". „Daher auch solle man fleissig treiben / wie alle Göttliche Mittel dess Worts und Sacramenten / es mit solchem innerlichen Menschen zu thun haben / und es ja nicht gnug seye / dass wir das wort mit dem äusserlichen ohr hören / sondern wie wirs auch in das hertz dringen müssen lassen / dass wir daselbs den Heiligen

22 Grundlage dafür ist Apoc. 18; vgl. bes. Elias Praetorius (d. i. Christian Hoburg), Spiegel der Mißbräuche beym Predig-Ampt im heutigen Christenthumb und wie solche grundlich vnd heilsam zu reformiren 1644, 5 ff, 7 r ff, 587 ff, 592 ff, 619 ff, 670 f, 749 ff; später Christianus Theophilus, Kürtzliche Betrachtung Ideae Pietismi 1716, 10: „Was Babels Geist regiert, das kan kein Zion seyn"; ebda, 56: „Daher gestehst du nun, Impietisten sind

Ein Volck, das Finsterniss in dem Verstande heget . . .
Den Becher trincken sie, den ihn die Hure reicht (Apoc. 13, 5. 7)
Was wider Gottes Wort bisshero ausgesonnen,
Das haben sie mit Fleiß vor alles liebgewonnen
Sodaß ihr meistes Thun den alten Babel gleicht (Jer. 51, 6 Apc.)."

Zum mystischen Spiritualismus vgl. außer Seeberg (s. A. 19a) Heinrich Bornkamm, Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum 1926; Arnold Schleiff, Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert 1937. Spener hat (Cons. et judic. theol. lat. 1709 III, 747; Brief vom 20. Juli 1694) ausdrücklich ausgesprochen, daß der Kirche kaum Gefahr von den Fanatici (d. h. den Spiritualisten), dagegen von den Sociniani und Athei drohe.

Geist reden hören / das ist seine versiegelung und krafft dess worts mit lebendiger bewegung und trost fühlen: Also / dass es nicht gnug seye / getaufft seyn / sondern dass unser innerlicher Mensch / darinnen wir Christum vermittels desselben angezogen / ihn auch müsse an behalten / und dessen zeugnuss an dem äusserlichen leben zeigen: Dass es nicht gnug seye / äusserlich das H. Abendmahl empfangen zu haben / sondern / daß auch unser innerlicher mensch durch solche selige Speise müsse wahrhafftig gemehret werden: Dass es nicht genug seye / äusserlich mit dem munde zu beten / sondern dass das rechte und vornehmste gebeth in unserm innerlichen menschen geschehe / und sich entweder in wort erst auslasse / oder aber wol gar in der Seele bleibe / und doch daselbs GOtt finde und antreffe: Dass es nicht gnug seye / GOtt seinen Dienst in dem äusserlichen Tempel zu leisten, sondern dass unser innerlicher mensch den vornehmsten dienst GOtt in seinem eigenen Tempel / er seye jetzt in dem äusserlichen oder nicht / leisten müsse". Das Wort „Erbauung" bezeichnet nicht, wie im paulinischen Sprachgebrauch des Neuen Testaments, den Aufbau der Gemeinde, sondern die „Erbauung des inneren Menschen". Die Wortgruppe „erleuchten, erleuchtet, Erleuchtung" durch den Heiligen Geist gehört zu seinen bevorzugten[23]. Spiritualistisch ist es, wenn er die „wahren Kern-Christen" von der „Lutherischen faction" unterscheidet. Die Spiritualisten sprachen von den „Religionsparteien" oder „Secten", und Gottfried Arnold folgte dem, wenn er seine Kirchen- und Ketzerhistorie als „unpartheyisch" bezeichnete; es bedeutete: keiner Konfession ergeben, sondern allein auf die unsichtbare wahre Kirche bedacht[24]. Spiritualistischer Tradition entspricht Speners Lob der Einfalt in Predigt und Theologie, die folgerichtig Jesus, den Aposteln, den Mystikern, Luther und Johann Arndt zuerkannt wird[25]. Spiritualistisch ist die besondere Betonung,

23 Pia Desideria 79, 35; 80 (ganze Seite); 84, 10; Erbauung: 84, 10; 55, 29; 5, 26; 45, 9; 27, 20; g0, 10; 76, 22; 77, 21; 59, 26; 78, 33; j; h 8, 7; 83, 23; 75, 16; 15, 15; 54, 23; 59, 30 u. ö.; erleuchten: 2, 10; 9, 28; 17, 9. 24; 27, 38; 53, 16; 62, 3. 23.

24 Pia Des. 65, 33; Christian Hoburg, Spiegel 1644 (s. A. 22) 22, 37, 47, 147 ff, 157, 425, 581, 618, 671, 723; Unbekanter Christus 1727, 114. Gottfried Arnold bringt die denkbar größte Verschärfung, wenn er von der „Parthey des alten Menschens" redet (Denckmahl des Alten Christenthums II 1716, 18). Von Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie 1699 geht „secta" in der Bedeutung „Konfession" in das kirchengeschichtliche Standardwork des 18. Jahrhunderts über, in Mosheims Institutiones historiae ecclesiasticae 1755, das auch von John Wesley übersetzt und bearbeitet wurde. Mosheim, Inst. 1755, 643 (anläßlich des Übergangs zur Reformationsgeschichte): Membratim contra Historia civitatis Christianae concordiae vinculo ubique sublato nobis explicanda et in tot particulas, quot nominis alicuius sectae exortae sunt, tribuenda erit.

25 Pia Desideria 22, 30; 26, 23; 27, 2; 63, 1; 74, 5; 74, 18; 79, 18. 23; 84, 32; bei Jesus und den Aposteln 27, 2; 74, 5; bei den Mystikern 74, 5. 10; bei Luther 22, 30; bei Arndt 84, 32. 35

die der Heilige Geist erfährt, vielfach vom Wort unterschieden, wenn auch nie von ihm getrennt[26]. Bei den wiederholt erwähnten „gottseligen" oder „guten gemüthern", deren Klagen über das verdorbene Christentum so ernste Beachtung verdienen, denkt Spener an solche, die vom mystischen Spiritualismus und seiner Kirchenkritik bewegt sind[27].

Man könnte diese Liste aus anderen Schriften Speners mühelos bereichern. Daß sie schon in den Pia Desideria so viele Beispiele bietet, sagt genug. Noch wichtiger aber ist die Tatsache, daß die Gesamtanlage dieser Programmschrift von einem klassischen Zeugnis des mystischen Spiritualismus bestimmt ist, von Christian Hoburgs „Spiegel der Mißbräuche beim Predigtamt" (1644)[28]. Beide, Hoburg wie Spener, legen das Schwergewicht auf die Wiedergeburt des einzelnen; von ihr, nur von ihr, hängt die Erneuerung der Kirche ab. Beide erblicken den Verfall der Kirche in einem falschen Verständnis der Gottseligkeit und tadeln darum am heftigsten die Theologie, wie sie sich im praktischen Pfarramt auswirkt. Beide sehen in der apostolischen Zeit das eigentliche Vorbild. Entscheidend verwandt ist der theozentrischen Leitlinie Speners die christozentrische Hoburgs. Sein Anliegen, daß der echte Christus zu einem Unbekannten geworden sei, hat er dann noch einmal in einem besonderen Buche ausgesprochen[29]. Nicht zufällig spielen die ersten drei Bitten des Vater Unsers und der paulinische Spruch: „Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft" (1. Kor. 4,20) bei beiden eine wesentliche Rolle[30]. Freilich liegt hier gerade der Unterschied, der Nähe und Ferne der beiden haarscharf bezeichnet: Spener ist Optimist, Hoburg ist Pessimist. Spener verwendet den Gottesgedanken, um die Möglichkeit einer kirchlichen Besserung zu begründen, Hoburg reflektiert darauf gar nicht. Hoburgs Schrift gehört in die Anklageliteratur, Spener bietet ein Reformprogramm. Hoburg überantwortet die Kirche als „Babel" dem Untergang — Gottfried Arnold dichtet später „Babels Grablied" —, Spener legt den Nachdruck darauf, daß Babel

---

26 Pia Desideria 17, 9; 22, 30; 27, 38; 33, 30; 34, 26; 52, 7; 59, 35; 64, 35 u. ö. Schrift und Geist unterschieden: 17, 24; 35, 1; 65, 2

27 Pia Desideria 79, 5; 38, 33; 42, 14; sachlich auch 39, 33.

28 Vgl. meinen Aufsatz Speners Pia Desideria. Versuch einer theologischen Interpretation. Theologia Viatorium III (1951), 71—112. Im folgenden ist einiges daraus übernommen.

29 Elias Praetorius d. i. Christian Hoburg, Unbekannter Christus d. i. Gründlicher Beweiss / daß die heutige sogen. Christenheit in allen Secten den wahren Christum nicht recht kennen und derowegen in Lügen und nicht in Wahrheit sich nach Ihm Christen nennen . . . 1727.

30 Elias Praetorius (Christian Hoburg), Spiegel der Mißbräuche 1644, 220. 223; Spener, Pia Desideria 3, 9; 39, 15; 62, 29.

der Vergangenheit angehört und Gott, der die Kirche einen bessern Zustand verheißen habe, diese Verheißung auch erfüllen werde[31].

Worin liegt nun aber das eigentliche Zentrum von Speners Theologie, wenn man unter systematischem Gesichtspunkt fragt? An einer zu wenig beachteten Stelle hat sich der Führer des Pietismus mit stolzer Bescheidenheit zu seiner Rolle bekannt und seine Absichten und Beweggründe dargelegt. Als er repräsentativ, ohne durch Polemik genötigt zu sein, und daher ohne apologetische Emphase und Verkürzung die Geschichte des Pietismus erzählte, griff er wesentliche Lehren heraus, über die eine beklagenswerte Unwissenheit geherrscht habe. Es sind die folgenden: die Artikel „von der Rechtfertigung und Heiligung / beyder eigentlicher Bewandtnüss / von der Wiedergeburt vom lebendigen Glauben, von der Verläugnung sein selbs, von der seinen Gläubigen mitgetheilten Krafft Christi / von halten der göttlichen Gebote / von der christlichen und schrifftmässigen Vollkommenheit / von der Vereinigung Christi mit der Seelen / von dero wirckung usf."[32]. Diese unabgeschlossene, aber ausreichende Wesensbestimmung ergibt einen Zusammenhang, der sich um die Wiedergeburt als innere

31 Pia Desideria 43, 31 ff.; vgl. im übrigen oben Anm. 22.

32 Wahrhafftige Erzehlung dessen, was wegen des sogenannten Pietismi in Deutschland vor einiger Zeit vorgegangen 1697, 103. Vorstufen zu dieser Schrift waren Speners Vorrede von 1692 zu Veit Ludwig von Seckendorffs Bericht und Erinnerung auf die Imago Pietismi 1692 und seine lateinische Vorrede von 1696 zu Joh. Henrici Vindiciae exegeticae dicti Luc. 18, 8, Pfeiffero oppositae 1697, die Spener und den Pietismus erstmalig in England bekannt machte (Spener, Consilia theologica latina III 1709, 770; Brief vom 9. Juli 1698). Vgl. meinen Aufsatz England und der deutsche Pietismus, Ev. Theol. 1953, 217. Beachtenswert ist eine nahe verwandte Zusammenstellung der Glaubensartikel, die Paul Anton 1693 gab (Ausführlicher Bericht an den durchl. Fürsten und Herrn Joh. Georgen/Herzogen zu Sachsen ... wegen eines jüngst ausgebrachten Scripti anonymi, Tit: Ausführliche Beschreibung des Unfugs / welchen die Pietisten zu Halberstadt gestifftet ... 1693; 71 ff.) Er wehrt sich dort gegen den Vorwurf, Francke und er hätten die Systemata Theologica als eitle Menschenerfindungen abgelehnt und sie mit der spöttischen Bemerkung versehen, man habe zur Zeit der Apostel keine Systeme gehabt, sondern die Theologie aus der Schrift erlernt. Im Anschluß daran nennt er als die wesentlichen Lehrstücke: Wiedergeburt, Erneuerung, Erleuchtung, das Zeugnis des heiligen Geistes, den innerlichen und äußerlichen Gottesdienst, die Kindschaft, den Unterschied des lebendigen und toten Glaubens, das Gebet. Vgl. zum folgenden meinen Aufsatz Speners Wiedergeburtslehre, Theol. Literaturzeitg. 1951, 17—30, aus dem ich wichtige Formulierungen übernehme. Zu dem hier nur nebenbei berührten Thema „Das Geschichtsbewußtsein des Pietismus" sei in Kürze folgendes bemerkt: Es steht hinter dem der Reformation nicht zurück, war wahrscheinlich sogar stärker entwickelt. Wichtige Quellen dafür sind außer dem oben zitierten Brief Speners an einen Unbekannten vom 9. Juli 1698 (Cons. th. 1709 III, 770 ff.) ein handschriftlicher o. O. u. D. an einen Ungenannten (Cod. Ms. Sup. ep. 4; 52, 351 a ff. in der Staats- und Universitätsbibl. Hamburg), der aus dem Jahre 1690 stammen muß. August Hermann Francke hat vor dem 8. April

Mitte gruppiert. Seit und durch Spener wird dieses theologische Bild und der entsprechende Begriffszusammenhang zum locus classicus der pietistischen Theologie. Spener hat ihn zuerst 1684 in Frankfurt in einer Predigtreihe von acht Predigten behandelt, diese 1686 gedruckt, sie mehrmals wiederholt und schließlich in der Berliner Nicolaikirche auf mehr als einen Jahrgang, auf 66 Wochenpredigten, erweitert. Wenn er in seiner kurzen Amtszeit als Oberhofprediger in Dresden (1686 bis 1691) Superintendenten in ihr Amt einzuführen hatte, wählte er mit Vorliebe die Wiedergeburt als Thema. Er konnte ihre zentrale Bedeutung auch dadurch unterstreichen, daß er sagte, sie stehe an der Stelle, wo bei Luther der Glaube seinen Platz habe[33].

Was arbeitet nun Spener an der Wiedergeburt heraus? Zunächst liegt ihm an dem Moment des Geheimnisses. Sie ist ein Vorgang, der sich menschlichem Tun, menschlicher Planung — weniger allerdings menschlicher Nachprüfung entzieht. Es scheint, als habe er gegenüber dem vermeintlichen und wirklichen Rationalismus des orthodoxen ordo salutis die Notwendigkeit empfunden, das neutestamentliche μυστήριον wieder zu Geltung zu bringen — konnte er doch bei Hoburg lesen: „Diese Reformation kan nicht füglicher geschehen / und nicht fruchtbahrer / als durch den methodum Theologiae mysticae, dass man die geheime Krafft-Theologie der lieben alten Väter der ersten Kirchen wieder herfür suche / und die Practica bringe."[34] Eng mit dem Geheimnischarakter der Wiedergeburt hängt ein zweites Moment zusammen: die völlige Passivität des Menschen, die der Alleinwirksamkeit Gottes Raum gibt. Spener steigert sie noch durch die genauere Festlegung: nicht Geburt, sondern Empfängnis wäre das zutreffende Bild, und durch die wörtliche Übersetzung von παλιγγενεσία mit

---

1722 Carl Otto Rechenberg, den Sohn Adam Rechenbergs, um Acta pietistica und eigene Erinnerungen zur Geschichte der pietistischen Streitigkeiten gebeten (vgl. das handschriftliche Diarium Franckes vom 9. April 1722 im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle). Zinzendorf entsendet 1741—1743 Johann Ludwig Marschall nach Halle, Berlin und Magdeburg usw., um die Geschichte des Pietismus von Spener bis zu A. H. Franckes Tod aus der Erinnerung seiner noch lebenden Hauptvertreter zu studieren (Archiv der Brüderunität in Herrnhut R. 18, A 12; vgl. zur Sache außer meinem A. 2 genannten Aufsatz ThZ 1951 (bes. 42—50) Kurt Aland, Die Annales Hallenses ecclesiastici. Das älteste Denkmal der Geschichtsschreibung des Halleschen Pietismus. Wissensch. Zs. d. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 4 (1955), 375—402).

33 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715; Investiturpredigt für Johann Wilhelm Hilliger, Superintendenten in Chemnitz über Gal. 4,9 am 30. August 1689, „Erste geistliche Schriften" 1699, 1242—1292; Die Neue Creatur, die allein in Christo Jesu gilt aus Gal. 6, 15 1701. Vorr. „Insgemein mag ich von der neuen creatur sagen / was unser Lutherus vom glauben spricht: Bitte Gott, daß er die neue creatur (den glauben) in dir würcke."

34 Christian Hoburg, Vaterlandes Praeservatif 1677, 96 f.

„neuer Zeugung", die auf die unmittelbare Vaterschaft Gottes hinweist. So erreicht er mit Hilfe der neutestamentlichen Bildersprache und ihrer mystisch-spiritualistischen Interpretation eine lebendige Vergegenwärtigung des reformatorischen sola gratia[35].

Verborgenheit ist für Spener Innerlichkeit — wieder im Einklang mit der spiritualistischen Überlieferung und in scharfem Unterschied zu Luther[36]. Die Innerlichkeit des Vorgangs verbürgt seine Echtheit und Tiefe. Darum legt Spener — wie der Spiritualismus — Wert auf die Anfechtung; denn sie wirft den Glaubenden wie nichts anderes auf seine letzte unsichtbare Innerlichkeit zurück[37]. Daher kann er — wenn auch mit vorsichtiger Zurückhaltung — gegen die Taufe als neutestamentliche Beschneidung polemisieren, im heiligen Abendmahl die manducatio spiritualis verfechten und so im Prinzip das Sakrament entbehrlich machen[38].

Der Gegenpol zu Empfängnis und Geburt ist in der Bildersprache der Tod. Auch dieses Moment ist Spener wesentlich, weil so die tiefe Hoffnungslosigkeit der menschlichen Situation adäquat wiedergegeben wird. Die Gebundenheit in der Sünde ist weder Unwissenheit noch Krankheit, sondern „äußerstes Verderben". Unterstrich die „Empfängnis" den Geheimnischarakter, so der unüberbietbare Gegensatz von Tod und Geburt den Wundercharakter des Heilsgeschehens in der menschlichen Seele[39]. Es erfolgt ein schlechthin einmaliger Existenzwandel —

---

35 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 6 ff.

36 Für Luther vgl. besonders Heinrich Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten, Imago Dei (Festgabe für Gustav Krüger), 1932, 85 ff.; Werner Elert, Morphologie des Luthertums I 1931, 229 f.; Martin Doerne, Gottes Wort und Gottes Volk. Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche, Luther-Jahrbuch XIV (1932), 69 ff.; Ernst Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther, ZKG XLVII (1928), 477 f.; auch Johannes Heckel, Lex Charitatis 1953, passim.

37 Erste geistl. Schriften 1699, 291, 307; Theol. Bed. III (1702), 37.

38 Die neue Creatur, die allein in Christo Jesu gilt 1701, 50 f.; Theol. Bedenck. IV (1702), 498 f. Umgekehrt wird die Formel von der unio sacramentalis in die Anthropologie übertragen: Erste geistl. Schriften 1699, 180 (Lehrpuncte einer Predigt über Joh. 1, 20 vom 4. Advent 1668; sie bezieht sich auf die Vereinigung des Christen mit Christus). Von da aus wird Karl Barths Satz, daß für die Pietisten der Mensch selbst zum Sakrament geworden sei, in einem strengeren Sinne bestätigt, als er bei Barth gemeint ist (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert 1947, 100). Hierher gehört auch Speners beliebte Polemik gegen den äußeren Gottesdienst als opus operatum (Wahrh. Erzehlg. vom Pietismo 1697, 99; Die neue Creatur 1701, 31, 45). Seine Schülerin Eleonore Petersen geb. v. Merlau verschärft seine Entwertung des Sakraments, indem sie Taufe und Abendmahl ohne Anlegung der neuen Kreatur als Heidentum verurteilt (Die Nothwendigkeit der neuen Creatur 1699, 27 f.).

39 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 7, 217, 15 ff., 31, 42 f.

und von dieser sachlichen Einmaligkeit und Größe aus läßt es sich wohl verstehen, wie der spätere Pietismus, besonders der des 19. Jahrhunderts, sie zur zeitlichen Einmaligkeit konkretisierte, wie schon im 18. Jahrhundert Männer wie Tersteegen und Jung-Stilling den französischen Mystiker Gaston Jean-Baptiste de Renty nachahmten, der sich an einem bestimmten Tage dem Heiland in einer Urkunde mit seinem eigenen Blute verschrieb[40]. Aus der einmaligen Größe des Existenzwandels ergibt sich — so folgerichtig und überlegt denkt Spener! —, daß die Gotteskindschaft, die dem Wiedergeborenen zuteil wird, ihn in ein näheres Verhältnis zu seinem Vater bringt, als es die Schöpfung herstellte[41]. Schließlich ist es Spener um das aufweisbare Ergebnis zu tun: um den neuen Menschen. Er stellt eine Wirklichkeit dar, die aus der Rechtfertigung als einem bloß juristischen Spruche nicht hervorgehen kann[42].

Schon diese Punkte zeigen hinlänglich, daß ein durchgeführter, streng in der Logik des Bildes verlaufender Gedankengang zugrunde liegt. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir die weitere Ausgestaltung des Heilsweges verfolgen. Das Hauptinteresse Speners gilt dabei eindeutig dem neuen Menschen[43]. Bereits diese teleologische Blickrichtung führt grundsätzlich zum Perfektionismus, so sehr Spener dessen unmittelbare Konsequenzen für die Empirie ablehnt. Aber genau so wie er in seiner Ekklesiologie an der Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche festhielt, weil Gott seine Verheissung erfülle, so bestimmt erwartete er, daß wenigstens „einiger Grad der Vollkommenheit" für den Glaubenden, Wiedergeborenen erreichbar sei[44]. Was hätte sonst die Rede vom neuen Menschen für einen Sinn? Das wesentliche Ereignis und Ergebnis der Wiedergeburt

---

40 Vgl. meinen Aufsatz, John Wesley und die Biographie des französischen Grafen Gaston Jean-Baptiste de Renty (1611—1649), Theologia Viatorum V (1953/54), 194—252.

41 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 7.

42 Ebda. 6: Ähnlich: Erste geistl. Schriften 1699, 183 f.; Warhafft. Erzehlung vom Pietismo 1697, 44 f.; Predigten über Johann Arndts Wahres Christentum 1711, 6. Speners Ausführungen hierzu wirken wie eine Reduktion von Hoburg, Spiegel der Misbräuche 1644, 175: „Glaubige Christen . . . / die jhrem Haupte Christo anhangen vnd mit jhme vereiniget sind / die haben Nichts als lauter Wesen / Geist / Leben / Safft vnd Krafft von Christo in jhrem Hertzen; Sie empfinden auch dannenhero nichts anderster als Leben / Wesen / Safft vnd Krafft. Das heist dann in Christo ist ein Rechtschaffnes Wesen (ἀλήθεια, verum, solidum, non imaginativum imputativum quid) Vnd zwar alles New.

43 Das zeigt schon der Aufbau der großen Predigtsammlung „Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt" ²1715: Nur die zweite Predigt handelt vom unwiedergeborenen Menschen. Der Wiedergeburt selbst sind 8, dem Lebensstand des neuen Menschen 57 Predigten gewidmet(!).

44 Pia Desideria 47, 34 ff.; Vorrede zu Balthasar Köpke, Dialogus de Templo Solomonis 1695 passim; Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, bes. 836 f.

ist negativ die Überwindung und Austilgung der Sünde, positiv die Anteilnahme an der göttlichen Natur. Von hier aus eröffnet sich dem Existenzverständnis des Menschen eine doppelte Möglichkeit: Die erste betrachtet die noch wahrnehmbare Sünde im neuen Leben als Selbsttäuschung im tieferen Sinne, mindestens als eine Überschätzung des unmittelbaren Erscheinungsbildes. Es kommt zu der charakteristischen Unterscheidung zwischen Vorsatzsünden und Schwachheitssünden, für die Spener Gersons Ausdruck vom peccatum passivum aufgreift. Ja, er geht noch weiter und redet vom unbewußten Glauben, dem er die gleiche Wirklichkeit zubilligt wie dem Leben eines Ohnmächtigen[45]. Der Grundsatz läßt sich ebensogut umkehren. Wenn Glaube und Sünde, „herrschende Sünde", nicht zusammen bestehen können, so beweist die Tatsache der Sünde, daß der Glaube nicht echt ist[46]. Als zweite Möglichkeit, das neue Leben zu verstehen, bietet sich ein freilich sehr feiner Synergismus an: Die Wiedergeburt ist dann der — allerdings entscheidende — Anfang des Wachstumsprozesses, in dem der Mensch zusammen mit dem Heiligen Geiste das Weitere tut. Ein so klarer Denker wie Spener hat selbstverständlich die synergistische Gefahr gesehen und versucht, ihr durch eine Unterscheidung zu begegnen, die dem Anteil Gottes die gebührende Ehre läßt: Der Fleiß ist des Menschen, die Kraft ist Gottes[47].

Der Perfektionismus wird sowohl nach innen als nach außen ausgestaltet. Dem inneren Menschen hat das neue Leben die Freiheit zum Guten, die Freiheit

---

45 Erste geistl. Schriften 1699, 298, 341: peccatum passivum; 351 besonders scharf: Es sind nicht eigene Sünden; Die neue Creatur 1701, 21: Schwachheitssünden; ähnlich Theol. Bedenk. II (1701), 835 ff. Bedeutungsvoll ist es auch, daß er die leibliche Schwachheit bei Versuchungen und Anfechtungen in Rechnung stellt: Theol. Bed. II (1701), 778; IV (1702), 465; Erste geistl. Schr. 1699, 362. Diese Tatsache verlieh ihm das feine seelsorgerliche Verständnis, in dem er von ganz wenigen erreicht worden ist. Deutlich bildet sich hier schon die Anthropologie von Schleiermachers Glaubenslehre heraus, die eine höhere und niedere Potenz im Menschen unterscheidet, dem Gottesbewußtsein das sinnliche Selbstbewußtsein gegenüberstellt und mit den Hemmungen des ersten durch das zweite so stark rechnet; vgl. bes. [1] § 78 ff., [2] § 62 ff.

46 Pia Desideria 33, 30; 34, 26; 28, 19 ff. Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt [2]1715, 841; Erste geistl. Schr. 1699, 187.

47 Die neue Creatur 1701, 25, 49; Erste geistl. Schriften 1699, 845; Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt [2]1715, 216, 471 ff., 975 ff.; Predigten über Johann Arndts Wahres Christenthum 1711, 11: „da der anfang dieses erneuerns in der wiedergeburt geschiehet / ists darinnen bloßer dings GOttes werck / was aber die fortsetzung in der absonderlichen so genannten erneuerung betrifft / wircket der mensch selbst darinnen mit dem H. Geist / aber aus der GOtt geschencketen und mitgetheileten kräfften / und muß also so fern dessen fleiß auch mit darzu kommen doch daß die krafft von GOtt kommet."

vom Gesetz gebracht. Er tut das Gute aus Liebe zu Gott — oder noch schärfer — aus reiner Spontaneität. Seine Existenz ist eine völlig neue Natur, die ihm so unmittelbar zu eigen wird wie sein leibliches Leben oder seine Gesundheit. Es ist keine Frage, daß Schleiermachers ethisches Hauptanliegen, die Überwindung des kantischen Imperativs durch das zur höheren Natur gewordene Ethos, hier wurzelt.

Doch das Leibliche bedeutet mehr als ein Gleichnis: Der neue Mensch ist ein geistleibliches Wesen, wie es Paulus 1. Thess. 6, 23 ausspricht. Darum wirkt sich die Veränderung bis in die Körperlichkeit hin aus: Die Glieder, die Hände und Füße, leisten jetzt willig den Dienst zum Guten, den sie sich vorher widerstrebend abringen ließen. Man kann es auch so ausdrücken: Der innere Mensch, den Gott in der Wiedergeburt schuf, ist zum äußeren geworden[48]. Darin liegt der eigentliche Sinn des Vorgangs, darin seine wesentliche Überlegenheit über die Rechtfertigung. Der Wiedergeborene wächst und bildet sich in die Ähnlichkeit mit Jesus Christus hinein. Die imitatio Christi wird aus einem Ideal und Imperativ zu einer Lebensfunktion. Am Ende steht die Identität zwischen Jesus Christus und dem wiedergeborenen Menschen nach Gal. 2,20. Wie wichtig sie Spener ist, zeigt sich darin, daß er sie mit Betonung gerade am entgegengesetzten Bibeltext, dem bescheidenen Selbstzeugnis Johannes des Täufers „Ich bin nicht Christus" (Joh. 1,20), herausarbeitet[49]. Wenn er — wiederum mit klarem Blick für die dogmatischen Gefahren, die ihm eine unerwünschte Polemik zuziehen können — die Tragweite der paulinischen Aussage sofort dahin einschränkt, daß er die personale Identität und den Erwerb der christologischen und soteriologischen Prädikate, nämlich der vollkommenen Heiligkeit, der Vollmacht zur sündentilgenden Genugtuung und die Herrschaft über die Kirche durch den Wiedergeborenen ausschließt, so hält er den wesentlichen Gehalt umso fester: Durch die geistliche Ge-

48 Die neue Creatur 1701, 42 f.; Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 217. Hier scheidet sich Spener mit den Spiritualisten scharf von Luther; bei den Spiritualisten der Primat des Innerlichen, das Leibliche dessen Folge — bei Luther der Primat des Äußerlichen, beginnend mit dem äußerlichen Wort und dem Christus pro nobis extra nos, das Innerliche dessen Folge; vgl. dazu Heinrich Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten, Imago Dei 1932, 94 ff. In Fortsetzung von Bornkamm und in spezieller Anwendung auf die Wiedergeburt möchte ich das folgende bemerken: Der Unterschied liegt darin, daß der neue Mensch nicht in der Rechtfertigung geschaffen wird, sondern in der Wiedergeburt. Er ist darum nicht im strengen Sinne extra nos. Spener gelingt es deshalb nicht, die unaufgebbare Notwendigkeit, die das sakramentale Wort für die neue Schöpfung besitzt, so deutlich zu machen, daß das spiritualistische Verständnis ausgeschlossen ist.

49 Erste geistl. Schriften 1699, 170—214.

burt gewinnt Jesus Christus im Gläubigen Gestalt. Das Epigramm des Angelus Silesius: „Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren

und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren“[50]

erfährt hier eine umfassende, überlegt durchgeführte theologische Interpretation, die bis ins Konstruktive vordringt.

Es ist nur folgerichtig, daß der neue Mensch auch die Herrschaft über den Satan erlangt. Die Anfechtungen, die ihm noch zu schaffen machen, sind im Grunde Spiel, Jesu Kampf und Sieg haben sie bereits überwunden. Was heute in den Gläubigen geschieht, ist nicht Fortsetzung dieses Kampfes, sondern dieses Sieges. Darum darf der Wiedergeborene am Satan zum Ritter werden. Von Gott aus gesehen sind die Bedrängnisse eine väterliche Züchtigung, die dem Wachstum seines Kindes dienen und es in seinem Gnadenstande gewisser machen[51].

Das Leben des neuen Menschen erhält so Sicherheit und Spannung zugleich. Es tritt unter teleologische und dynamische Vorzeichen. Der Perfektionismus, der erst im völligen Äußerlichwerden des Innerlichen erfüllt ist, wurzelt im Gottesbegriff. Gott und die Sünde schließen einander aus. Solange sie da ist, vermag sich Gottes Liebe nur gehemmt auszuwirken. Dabei kann das Geschehen nicht stehenbleiben. Gott kann eine unvollkommene Gerechtigkeit, wie sie die Rechtfertigung als Glaubensgerechtigkeit schafft, nicht anerkennen. Es drängt alles nach Vollkommenheit, nach Endgültigkeit und darum nach Lebensgerechtigkeit. Eine völlige Vereinigung zwischen Christus und dem Gläubigen muß das begonnene Verhältnis krönen, nicht nur — wie im klassischen Bilde Luthers — eine geistliche Ehe mit Gütergemeinschaft, sondern ein „seeliger wechsel der Personen“, die Einwohnung der Dreieinigkeit im Herzen[52]. Damit ist im Grunde das Ziel erreicht. Der Abschluß des Prozesses, die „versetzung in das Reich der herrlichkeit“ vermag sachlich nichts mehr zum Heilsstande hinzuzufügen. Spener

---

50 Cherubinischer Wandersmann I, 61. Sämtl. poet. Wke., ed. Hans Ludwig Held, ²1924, Bd. III, 19.

51 Erste geistl. Schr. 1699, 280. 297.

52 Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, dt. WA 7, 25, 26, lat. De lib. Christ. WA 7, 54, 31. — Spener: Erste geistl. Schr. 1699, 182 f.; Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 836 (weitgehend auf der Linie von Luthers Galaterkommentar 1531/35 zu Gal. 2, 20; W A 40 I, 283, 10). In der Vorliebe für diesen exegetischen Zusammenhang trifft sich Spener bezeichnenderweise mit Osiander (vgl. Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander 1919, 51; Spener, Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 884 (zu Joh. 17, 21—23); Die neue Creatur 1701, 24 f. (Einwohnung der Dreieinigkeit)). Hier ist wieder die sachliche Verwandtschaft — nicht Abhängigkeit — mit der romanischen Mystik greifbar (vgl. m. Aufsatz über de Renty s. o. Anm. 40).

und nach ihm der gesamte Pietismus können die κοινωνία τῆς θείας φύσεως aus 2. Petr. 1,4 vollgültig aufnehmen[53].

Man wird sich entschließen müssen, Spener schon um dieser in sich geschlossenen, streng vom Gottesgedanken aus aufgebauten Wiedergeburtslehre willen einen Platz in der Theologiegeschichte zuzubilligen. Selbst wenn, wie es mindestens für das letzte Element, die unio (mystica) zwischen Christus und dem Gläubigen der Fall ist, wesentliche Vorstufen vorlagen[54], bleibt sie bedeutend. Sie nimmt ihren Ausgang von Gottes Wesen, das als vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit verstanden ist. Sie führt das Heilsgeschehen bis zur Gestaltwerdung Jesu Christi im Wiedergeborenen, bis zur Menschwerdung Gottes im Einzelmenschen durch. Sie reicht von der Neuschöpfung bis zur Vollendung, für die es im Grunde nichts ausmacht, ob sie jenseits oder in der Geschichte vorgestellt ist. Das Entscheidende ist die Leibwerdung, in der Gottes neuschöpferischer Wille zum Ziel kommt. Oetingers Anliegen, Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sein zu lassen, ist schon dasjenige Speners.

Nicht nur in jener Begriffsbestimmung aus der „Wahrhaftigen Erzehlung dessen, was wegen des sogenannten Pietismus in Deutschland vor einiger Zeit vorgegangen" stellt die Wiedergeburt die innere Mitte dar, sondern in Speners Theologie überhaupt. Alle seine Anliegen empfangen von daher ihr Licht, ihr Profil, ihre Grenze. Das gilt in erster Linie vom Verständnis der Kirche. Schon in den „Pia Desideria" ist bei sorgsamer Lektüre unübersehbar, daß die erhoffte Reform der Kirche von der Wiedergeburt der einzelnen, zuerst der Pfarrer, dann aller Christen, abhängt. Gott kann keinen anderen Weg wählen. Darum fällt in dem paulinischen Bilde vom Leibe Christi für die Kirche bei Spener der Ton einseitig auf die Glieder, in der Benennung mit dem Ehrenprädikat „Gottes Tempel" ebenso einseitig auf den einzelnen Christen gegenüber der Gesamtgemeinde; darum erklärt Spener ausdrücklich, daß nur um der wahren Christen

53 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt [2]1715, 217. — Nach Spener vor allem: Johanna Eleonora Petersen, Hertzens-Gespräch mit Gott 1694, 221 f.; Gottfried Arnold, Der richtigste Weg durch Christum zu Gott 1700, 103; Consilia et Responsa theologica 1705, 92, 282, 863; Denckmahl des Alten Christenthums I[3] 1716,): ( ): (8[v], 500; August Hermann Francke, Nicodemus [3]1707, 150; Anton Wilhelm Böhme, Epistel Dedicatory to Arnd, True Christianity I 1712, p. V, VIII; Wilhelm Friedrich Jung, Der in dem Grafen Zinzendorf noch Lebende und Lehrende wie auch Leidende und Siegende Luther 1752, 34. — Im Spiritualismus vor und neben Spener: Christian Hoburg, Spiegel der Mißbräuche 1644, 560 f., 760; Der unbekannte Christus 1727, 5; Heinrich Wilhelm Ludolf in Reliquiae Ludolfianae 1712, 132.

54 Vgl. Wilhelm Koepp, Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica, ZThK, N. F. 2 (ganze Folge 29), 1921, 46—71, 139—171.

willen dieser Name noch von der Gemeinde gelten dürfe. Darum konnte die „äußere Kirche", die bekenntnismäßig und traditionell gebundene und begrenzte Kirchengemeinschaft, unmerklich mit einer gewissen Gleichgütigkeit behandelt werden; Speners Kirchenbegriff führt, wenn man es zugespitzt ausdrücken will, zur Auflösung der wirklichen Kirche zugunsten der „wahren"[55].

Zweierlei wäre an dieser Stelle reizvoll, einerseits, die Auswirkung der Spenerschen Wiedergeburtslehre in alle Bereiche seiner Theologie, darüber hinaus in der „Dogmengeschichte des Pietismus" bis zu Schleiermacher und darüber hinaus zu verfolgen — dieser locus hat tatsächlich so etwas wie eine Herrschaftsstellung in weiten Gebieten der Theologie des 19. Jahrhunderts gewonnen —, andrerseits, die Vorgeschichte der Lehre darzustellen, die ja außer dem Spiritualismus vor allem noch den englischen Puritanismus umfaßt, während die Ansätze in der Spätorthodoxie ebenfalls dem Spiritualismus entstammen dürften[56].

In unserm begrenzten Zusammenhange und unter unsrer eigentlichen Fragestellung soll nur noch an den Hauptpunkten der Vergleich mit Luther durchgeführt werden.

Die Wiedergeburt ist ein biologisches Bild, das für Spener als Ergänzung und Steigerung neben das juristische der Rechtfertigung tritt. Beide gehören dem Neuen Testament an, beide sind beinahe auch paulinisch, selbst wenn der locus classicus für das erste im Johannesevangelium steht. Beide haben insofern gleichen dogmatischen Anspruch von der formalen Schriftautorität her — nicht jedoch von der inhaltlichen Sachautorität her. Die Rechtfertigung erhält sowohl dem Umfang in der Verwendung als der Durchführung der Bildersprache nach den Vorrang. Bei näherem Zusehen fällt auf, daß bei der Wiedergeburt die Ausgestaltung und Ausmalung des *Vorgangs* fehlt. Speners Analysen haben kein biblisches Vorbild. Wenn die Reformation, insbesondere die Reformation Luthers die Rechtfertigung bevorzugt herausgriff, so hatte sie, inhaltlich betrachtet, die Bibel in höherem Maße auf ihrer Seite. Im juristischen Bilde sind Sünde und Schuld notwendig mitgesetzt; eine Entwertung, ein Gewichtsverlust gerade dieser Momente war ausgeschlossen. Das biologische Bild gewährte diesen Vorzug nicht; „neue Geburt", „Geburt von oben her" ist auch dann möglich, wenn keine sündige Existenz „von unten her" vorausgeht. Die Emanzipation vom Sündengedanken — das Grundphänomen des modernen Lebensgefühls — lag

55 Pia Desideria 19, 27; 52, 29; Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt ²1715, 853; Erste geistl. Schriften 1699, 845; Pia Desideria 58, 13; 39, 38; 78, 24.
56 Ich hoffe, darauf in anderem Zusammenhange zurückzukommen.

als Gefahr in ihm beschlossen und wurde spätestens seit der so stark im Pietismus wurzelnden Romantik mit ihrer philosophischen Durcharbeitung und dichterischen Darstellung des Lebensmotivs aktuell[57]. Von da aus konnte dann — wie zuletzt auf deutschem Boden in der Deutschgläubigkeit — Glaube verstanden werden als die entscheidende Steigerung des Lebensgefühls.

Aber auch wenn wir bei Spener selbst bleiben, der selbstverständlich nicht entfernt an solche Möglichkeiten dachte und noch weniger geglaubt hätte, sie zu entbinden, fällt ein wesentlicher Unterschied in der Fassung des Rechtfertigungs- und Wiedergeburtsgedankens auf. Immer wieder betont er, daß Gott sich nicht mit einer halben, anfängerhaften, unvollkommenen Gerechtigkeit begnügen könne[58]. Er muß sein Werk vollenden, er läßt sein Geschöpf nicht los. Dieser teleologische Gesichtspunkt, dieser Blick auf das Ziel ist durchaus sinnvoll und folgerichtig. Aber — so bis ins letzte ausgezogen — birgt er einen wesentlichen Nachteil: Er beseitigt in der Konsequenz das Wunder. Der paradoxen Tatsache des Neuen Testaments, daß Gott den Sünder wählt und liebt, steht die rationale Forderung gegenüber, daß Gott nur eine vollkommene Gerechtigkeit anerkennen könne. Gleiches wird nur von Gleichem erkannt und anerkannt. Der monistische Grundzug der christlichen Dogmengeschichte, der zum ersten Male groß und bedeutend in Origenes Gestalt gewonnen hatte, der dann die Mystik trägt, meldet sich hier wieder zum Wort.

3.

Wie konnte es nach Luther dazu kommen? Den wesentlichen Anteil daran hat, wie oft festgestellt worden ist, die forensische Einseitigkeit der melanchthonischen Rechtfertigungslehre[59]. Selbst wenn diese ursprünglich gegen Gefahren einer Rekatholisierung, die in Osianders substantieller Wort-Gottes-Theologie lagen, ihr Recht hatte und sich auf die paulinische Grundfassung des Begriffszusammenhangs berufen konnte, war sie in der Folge einer rationalistischen Entleerung verfallen[60].

57 Vgl. Henning Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik, 1926

58 Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt, ² 1715, 152, 186 f., 840; Die neue Creatur 1701, 11, 25.

59 Vgl. bes. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. III (1928), 525—557; Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie, Rationalismus 1937—51 passim. Zum ursprünglichen, biblischen Recht der melanchthonischen Betonung des Forensischen vgl. Hans Wolfgang Heidland, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit 1936 (im Anschluß an Gottlob Schrenk); ThWb zNT II (1934), 180 ff.

60 Hier wäre auf das vielverhandelte und naturgemäß entgegengesetzt bestimmte Verhältnis Luthers zur Mystik zu verweisen, zuletzt: Erich Vogelsang, Luther und die Mystik, Lutherjahr-

Darum zitierte Spener — und die meisten Pietisten nach ihm — niemanden mit einer solchen Leidenschaft und Ausführlichkeit wie den Reformator selbst. Er und seine Schüler waren fest überzeugt, dessen echte Absichten zu vertreten; darum lag ihnen so viel an dem frühen, dem ursprünglichen Luther — in formaler Analogie zu ihrer Begeisterung für das Frühchristentum.

Tatsächlich lassen sich die meisten dieser Lieblingsanliegen auch bei Luther nachweisen. Aber ihre Zusammenordnung und einseitige Hervorhebung bei Spener verleiht dem Duktus einen lutherfremden Ton. Bei der Nachprüfung der Lutherzitate Speners fällt nicht nur auf, daß er sie einer begrenzten Schriftengruppe entnimmt und sie vor allem immer in den Dienst des *einen* Anliegens, der Wiedergeburt und des neuen Lebens, stellt, sondern auch, daß er sie gelegentlich charakteristisch verändert. So kann er „Gnade" durch „Kraft" und „Glauben" durch „neue Kreatur" ersetzen[61]. Das Hauptbeweisstück, die klassische Urkunde für Luthers „pietistisches" Denken wurde seine Vorrede zum Römerbrief aus den Vorreden zur Heiligen Schrift mit der berühmten Stelle vom Glauben als dem göttlichen Werk in uns, das uns wandelt und neugebiert; sie führte zur größten ökumenischen Auswirkung des deutschen Pietismus, zu John Wesleys Bekehrung am 24. Mai 1738 in London[62].

Man kann den Unterschied Luthers und Speners noch an einem Punkte bis zur äußersten Schärfe, fast mikroskopisch genau beobachten, am Ansatz ihrer Kirchenkritik. Zu diesem Zweck muß man die Pia Desideria, die ihrem Verfasser den Führungsrang mit einem Schlage eintrugen, mit Luthers Schrift „An den

buch XIX (1937), 32 ff.; Die unio mystica bei Luther ARG 35 (1938), 63 ff.; dagegen vor allem Johannes v. Walter, Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther 1937; Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie 1940, 315 ff.; zur ganzen Frage auch Erich Seeberg, Luthers Theologie I 1929; II 1937 passim. Das Problem bedarf hinsichtlich der pietistischen Zuspitzung auf die Wiedergeburt, den neuen Menschen nach Ursprung und Ziel neuer gründlicher Bearbeitung, da die bisherigen Untersuchungen sich mit Luthers Verhältnis zur voraufgegangenen deutschen Mystik befassen. Zu dieser künftigen Bearbeitung gehört die Prüfung der Lutherzitate bei den Spiritualisten des 16. und 17. Jahrhunderts in der Nachfolge der Bornkammschen Untersuchung über Luther und Böhme 1926. Über die faktischen Zitate hinaus muß selbstverständlich nach dem Gesamtduktus der Theologie auf beiden Seiten gefragt werden.

61 Erste geistl. Schr. 1699, 306 nach WA 42, 553, 32: „Kraft" statt gratia; Die neue Creatur 1701: Vorr. „neue Creatur" für „Glaube".

62 Pia Desideria 34, 1; Erste geistl. Schr. 1699, 72, 143, 423, 612, 615, Anh. (Vorreden) S. 3, 149, 403; Der hochwicht. Articul v. d. Wiederg. ²1715, 153; Freudige Gewissens-Frucht . . . 1695, 46; August Herm. Francke an Leopold v. Danzig (s.o.Anm. 3); Anton Wilhelm Böhme, Pref. to Arndts True Christianity I 1712, XXV; für Wesley vgl. meine Arbeit: John Wesleys Bekehrung 1938 und meine Biographie John Wesley I 1953, 188—273.

christlichen Adel von des christlichen Standes Besserung" vergleichen[63]. Die Situation scheint wenigstens für das Bewußtsein der Verfasser verwandt. Kämpfte nicht schon Luther gegen eine zur Scholastik entartete Theologie aus der Erfahrung dessen, der durch sie hindurchgegangen war, gegen eine entartete Predigt, gegen den Schwund christlicher Zucht in Häusern, Schulen und öffentlichem Leben? Zweifellos erbringt dies eine Fülle von Berührungspunkten. Aber dem stehen entscheidende Unterschiede gegenüber. Man wird es nur der Situation zuschreiben, daß Luther sich an die Adligen, Spener an die Pfarrer wendet — Luther ist ja dazu durch das Versagen der Bischöfe genötigt. Um so mehr überrascht es dann, daß er das synodale Prinzip, das er in eben dieser Schrift an den Adel durchkämpft, nicht für sich in Anspruch nimmt. Es hat für den Autoritätsanspruch Speners in den Pia Desideria die schlechthin beherrschende Bedeutung. Luthers Rechtsgrund ist das Doktorat, das heißt: der Auftrag zur rechten Lehre nach dem Worte Gottes[64]. Im Gegensatz zu den vielen beistimmenden Zeugnissen, mit denen Spener seine Forderungen stützte und die er später mit einem gewissen Stolz veröffentlichte, legt Luther Gewicht auf seine Einsamkeit: Je mehr ihm beipflichten, desto verdächtiger wird ihm sein Wort[65]. Mit einer unerhörten Einseitigkeit billigt er Gott allein das Urteil zu. Schon dadurch ist der theozentrische Zug in die beherrschende Rolle gebracht. Inhaltlich setzt er sich damit durch, daß immer nach Gottes Wort, Gottes Gebot und Gottes Wahrheit gefragt wird. Gottes Ehre liegt in seinem Wort. Darum ist sein Gegenspieler nicht der ehrsüchtige Mensch wie bei Spener, sondern der Irrlehrer, der Gottes Wort antastet. Der Irrlehrer aber ist nur ein Werkzeug in der Hand des Teufels[66]. Luthers Geschichtsanschauung vom Kampfe zwischen Gott und Satan — einem Kampfe, der sich in der Bewahrung oder Verfälschung des Wortes entscheidet — bestimmt das Ganze. Folgerichtig rückt das falsche Dogma und in seiner Konsequenz der falsche Kirchenbegriff in den Mittelpunkt. Die „drei Mauern", gegen die Luther angeht, sind dogmatische Sätze, in denen sich das Selbstverständnis der Kirche ausspricht. Luther erneuert das Bild vom Leibe Christi und seinen Gliedern wie Spener; aber während Spener von den Gliedern Ratschläge und Maßnahmen von den Gliedern für die Heilung des kranken Leibes erwar-

63 Das folgende im wesentlichen aus meinem Aufsatz Speners Pia Desideria, Theol. Viat. III (1951), 110—112.

64 W A 6, 405, 1. Vgl. Hermann Steinlein, Luthers Doktorat 1912 (S. A. aus Neue kirchl. Ztschr. XXIII, Heft 10).

65 Pia Desideria 4,5; Gründliche Beantwortung (s.o.A. 18) 23—53. Luther: W A 6, 469, 5.

66 WA 6, 407, 7; 410, 28; 411, 3. 19.

tet(!), liegt für Luther der Nachdruck auf dem Haupte[67]. Freilich fordert auch er die gegenseitige Hilfe der Glieder[68], nie aber wäre er auf den Gedanken gekommen, den Leib soweit zu säkularisieren, daß er auf die Hilfe der Glieder angewiesen wäre. In diesem Unterschied kündigt sich — vernehmlich genug — das Vereinsprinzip als Grundlage für den Kirchenbegriff an, gegen das dann das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts einen so entscheidenden und auf die Länge der Zeit wirksamen Kampf führen sollte[69]. Für Luther bedingt der Charakter des Hauptes die Natur des Leibes. Zur Kirche gehört — wie für Spener — das allgemeine Priestertum; die Unterscheidung zwischen „Geistlichen" und „Weltlichen" wird ebenso aufgelöst wie der Begriff des Laien. Aber dieses Priestertum ruht ganz auf der Taufe, die die Heilstat Jesu Christi jedem Christen zueignet. Der Kirchenbegriff bleibt dadurch völlig in der dogmatischen Sphäre erhalten. Alles Weltliche an ihm, wie vor allem die „geistliche Gewalt", wird mit biblisch-dogmatischen Gründen aus dem Felde geschlagen[70]. Aus diesem Kirchenbegriff und seinen Daten wird die Freiheit der weltlichen Gewalt von geistlicher Bevormundung gefolgert, denn auch sie „ist gleych mit uns getaufft / hat denselben Glauben und Evangelij"[71]. So taucht auch bei Luther wie mit geheimer Emphase bei Spener die rechtliche Trennung von Kirche und Staat bei glaubensgleicher Obrigkeit auf, jedoch nicht als Emanzipation der Kirche, sondern als Emanzipation des Staates. Die weltliche Herrschaft „ist ein mitglied worden des Christlichen Corpers"[72]. Hier macht sich zunächst die geschichtlich veränderte Situation bemerkbar: Luther kämpft gegen das Papsttum, Spener gegen den Cäsaropapismus. Aber darin erschöpft sich der Unterschied nicht: Luther ist über Spener hinaus am eigentlichen Werk der Obrigkeit interessiert, an der Durchsetzung des Rechtes. Spener stellt die Frage nach dem Recht nicht, sondern — in der Ausdrucksweise Luthers — die nach dem „christlichen Recht" der Bergpredigt, auf sein Recht zu verzichten oder mit Paulus zu haben, als hätte man nicht. Das sind Sätze, die Luther den Bauern mit ihrer Forderung „christlichen Rechts" auf irdische Rechtsgüter entgegenhielt[73]. Spener teilt nicht Luthers Lehre von den beiden Reichen. Weil diese Lehre ihre Wurzel in dem tiefen Mißtrauen gegen die menschliche Natur, dogmatisch gesprochen, in der Lehre von der Erbsünde hat[74], verbietet sich für Luther der Perfektionismus, auch in der eingeschränkten

67 WA 6, 408, 31. 68 WA 6, 413, 7.

69 Vgl. dazu mein Buch Wort Gottes und Fremdlingschaft, 1953, 13—18, 47—56, 58—82, 96—99.

70 WA 6, 414, 5. 71 WA 6, 408, 8. 72 WA 6, 410, 3. 73 WA 18, 314, 1.

74 Vgl. dafür vor allem Gr. Katech. 171, 180; CA XVI, XXVIII, 8 ff.; Apol. XII, 120 (23), XVI, 2 ff., XII, 36 ff.

Fassung Speners. Folgerichtig ist es Spener — und dem Pietismus nach ihm — im Gegensatz zur reformatorischen Betonung der Erbsünde um die konkrete Einzelsünde zu tun[75].

Damit hängt ein letzter Unterschied zusammen. Die apokalyptische Geschichtsanschauung, daß Gott mit dem Satan kämpft, gibt dem Papst, der sich die Nachfolge des erhöhten herrschenden Christus anmaßt, anstatt sich in die des dienenden zu stellen, den Platz des Antichristen und den Institutionen der Kirche, die auf den falschen Dogmen ruhen, die Rolle von Waffen des Teufels[76]. Weil dieser Kampf die Geschichte bestimmt, darum vermag Luther nicht wie Spener die Erfüllung von Gottes Verheißung auf ihrem Boden zu erwarten. Der geschichtsfreudige Optimismus, der Leibnizens Denken und Schaffen in der Überzeugung trägt, in der besten aller möglichen Welten zu leben und zu gestalten, ist dem Pietismus näher als der Reformation verwandt. Luther kann darum auch nicht das Urchristentum als geschichtliche Möglichkeit für die Zukunft auswerten[77]. Ja, sein Pessimismus rechnet damit, daß alle seine Vorschläge in den Wind geredet sind[78].

Gerade von der Gegenüberstellung mit Luther gewinnt Spener eine Größe, die ihm und seiner Bedeutung wirklich gerecht wird. Er ist nicht einfach Luthers Nachfolger, sondern Luthers Partner. Freilich versucht und vermag er echte Anliegen Luthers, die zu seiner Zeit unter dem Scheffel standen, wieder auf den Leuchter zu setzen. So breit ist die gemeinsame Basis besonders im Praktischen. Alles, was er hier zu sagen hat, läßt sich unter das Stichwort „die mündige Gemeinde" bringen. Dies ist seit Spener der evangelischen Christenheit unverlierbar eingeprägt. Dazu gehört die Einsetzung des lebendigen Gesprächs in sein Recht[79]. Spener wurde durch seinen ausgedehnten Briefwechsel, für den er bekanntlich Postfreiheit erhielt, der führende Seelsorger Deutschlands. Das feine differenzierte Verständnis für die Eigenart der Persönlichkeit und der Lebensführungen, das sorgsame Abwägen, die zuerst von Gregor dem Großen geforderte Kunst, das Wort Gottes individuell zuzuteilen und konkret anzuwenden, heischt Bewunderung[80].

Was das eigentlich Theologische anlangt, werden sich an ihm die Geister scheiden. Zunächst bleibt auch hier sein geschichtliches Verdienst bestehen,

75 Vgl. Pia Desideria 28, 25; 30, 12; 32, 12; 33, 30; 34, 20; 51, 4; 62, 1; Theol. Bedenck. II (1701), 835 f.

76 WA 6, 414, 19; 434, 15. 77 Pia Desideria 52, 7. 78 WA 6, 469, 5.

79 Dieser Punkt wird in der Gegenwart besonders von Fritz Mund als ein zentrales Anliegen des Pietismus betont (Pietismus — eine Schicksalsfrage an die Kirche heute 1938, 9 u. ö.)

80 Zeugnis dafür sind in erster Linie seine Theologischen Bedenken, die eindrucksvollste Um-

daß er es versuchte — und, wie der Lebensgang Gottfried Arnolds beweist, weithin vermochte —, den kirchenfeindlichen mystischen Spiritualismus für die Kirche fruchtbar zu machen, ja ihn an sie zu binden. Ohne ihn wären die beiden endgültig auseinandergebrochen. Die Kritik der Aufklärung an Kirche und Theologie hätte vom ungebrochenen Spiritualismus noch eine ganz andere Verstärkung und Verschärfung erfahren. Dank dem Lebenswerk Speners blieben Gestalten wie Johann Konrad Dippel und Johann Christian Edelmann Außenseiter — beide haben folgerichtig den pietistischen Führer als einen unzuverlässigen, ja gefährlichen Mann des Kompromisses betrachtet. Man kann fragen, ob ohne den entscheidenden Brückenschlag Speners im 17. Jahrhundert der christlich-kirchliche Gehalt der Aufklärung, vor allem aber der Romantik und dem deutschen Idealismus erhalten geblieben wäre. Kirche — im Sinne einer veralteten Orthodoxie vom Schlage Johann Melchior Goezes — hätte dann möglicherweise einer völlig freien Geistigkeit gegenübergestanden, die keine Bindung und Verantwortung gegenüber der festgefügten christlichen Tradition gekannt hätte. Auch von hier aus gesehen steht eine Gestalt wie Schleiermacher in der Fortsetzung Speners. Lessing ist ohne Spiritualismus und Pietismus nicht zu denken; das kirchliche Moment, das Denken für die Kirche und ihren geistigen Weg, das in seiner theologischen Polemik als sehr wesentlicher Bestandteil enthalten ist, wäre ohne Speners Tat nicht da.

Fragt man dagegen sachlich systematisch-theologisch, so scheint es, daß man Spener den Abschied geben muß zugunsten Luthers. Handelt es sich um die direkte, positive Orientierung, dann ja. Aber Spener ist Luthers Partner. Sein Verständnis der christlichen Existenz von der Wiedergeburt aus, vom neuen Menschen, seinen Möglichkeiten und Aufgaben her, ist nicht nur eine der großen geschichtlichen Mächte, die das neuzeitliche Christentum und die neuzeitliche Geistesgeschichte bis hin zur politischen Thematik von der „Formung des neuen Menschen" tief, zum Teil unterirdisch, bestimmt hat, sondern eine ewige Frage[81]. Sie ist der in seiner Geschlossenheit imponierende Versuch, Christentum und Kirche anthropologisch, vom Menschen her, zu bestimmen und dabei die Alleinwirksamkeit Gottes aufrechtzuerhalten. Sie ist der Versuch, christliche Existenz

---

setzung der — von der jesuitischen Beichtkasuistik befruchteten — puritanischen Gewissenstheologie in den deutschen Pietismus (auch dies zeigt wieder, wie wenig er der weltfremde Gelehrte war, zu dem ihn die spätere Forschung gemacht hat). Paul Grünbergs (a.a.O. [s. A 4] II 1905, 105) Urteil, er sei in der Seelsorge mehr Theoretiker als Praktiker gewesen, tut ihm Unrecht.

81 Im Reformationszeitalter stellten diese Frage die Täufer. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Luther und die Täufer im Gesamtverständnis der christlichen Botschaft" Zeichen der Zeit 5 (1951), 81—97.

eindeutig vom Ziel, vom Eschaton, von der Vollkommenheit her zu sehen[82]. Daß dieser Versuch eine Zeit, die die theozentrische Orientierung verlor, die christlichen Werte säkularisierte, die Religion zu einer Angelegenheit des Menschen machte[83], außerordentlich ansprach, ist ebenso verständlich wie der Kursverlust, den er seit dem Wiedergewinn der theozentrischen Haltung erlitt. Von Speners Fragestellung wird sich behaupten, was an ihr neutestamentlich ist und was so nicht in der Reformation zu einer gültigen Formulierung gelangte: eben die eschatologische Zielgerichtetheit der christlichen Existenz, vielleicht auch der Geheimnischarakter ihres Ursprungs. Freilich wird dazu sofort Kierkegaards Wort gehört werden müssen „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit"[84] und damit Luthers Formel für die christliche Anthropologie recht behalten: Gerecht und Sünder zugleich[85].

---

82 Speners sorgfältige und überlegte Erörterungen zu τέλειος und seiner Bedeutung im Neuen Testament verdienen es, daß der kommende Artikel des ThWb zum NT sie einbezieht (Vorrede zu Balthasar Köpkes Dialogus de templo Solomonis 1695).

83 Vgl. die schärfste Formulierung mit diesem Titel in der Altersschrift Johann Joachim Spaldings 1797, wogegen dann Schleiermachers „Reden" 1799 in ihrer Absicht zu halten sind, die Notwendigkeit der Religion für eine vollwertige menschliche Existenz zu erweisen.

84 Vgl. Søren Kierkegaard, Samlede vaerker, København 1901—06, V, 81 ff, übersetzt von Emanuel Hirsch Zsyst Th I (1923), 168 ff.

85 Vgl. Rudolf Hermann, Luthers These Gerecht und Sünder zugleich 1925; Paul Althaus, Paulus und Luther über den Menschen 1938, ²1951; Regin Preuter, Spiritus creator 1954, 75 ff., 225 ff; W. Link a.a.O. (vgl. A. 60), 7 ff.

Buchbesprechungen

Loewenich, Walther von: **Luther als Ausleger der Synoptiker.** München: Kaiser 1954. Brosch. 17,—; Gzl. 20,— DM.

Angesichts des heute oft so schmerzlich beziehungslosen Nebeneinander der theologischen Einzeldisziplinen, namentlich der Exegese und Dogmatik, aber auch der Dogmatik und der Kirchengeschichte ist es ein überaus lobenswertes Wagnis, daß Walther von Loewenich, der Erlanger Kirchenhistoriker, dies Buch geschrieben hat. Er begnügt sich nämlich in ihm nicht damit, Luthers Auslegung der Synoptiker nach den verschiedensten Seiten hin darzustellen (Allegorie, Etymologie, Gleichnisauslegung, Geographie, Chronologie), sondern er geht zugleich und vor allem der Frage nach, wie sich Luthers Auslegung zum heutigen Verständnis der ersten drei Evangelien verhält. Der Hauptteil des Buches (S. 110—251) ist dieser entscheidenden Frage gewidmet. Loewenich greift damit die Aufgabe an, die Franz Lau in seinem wertvollen Büchlein „Luthers Lehre von den beiden Reichen", Berlin 1953, S. 92 als eine der dringendsten der Gegenwart bezeichnet, indem er sagt: „An diese Aufgabe, Luthers Theologie mit den synoptischen Evangelien ins Gespräch zu bringen, muß die evangelische Theologie, die ihrem Wesen nach zuerst Schrifttheologie und dann erst lutherische Theologie ist, ... einmal heran."

Eine reiche und vielseitige Darbietung von Luthers eigenen exegetischen Worten und eine besonnen abgewogene Interpretation derselben aus dem Ganzen der Theologie Luthers, zu deren besonderen Kennern Loewenich ja ohne Zweifel zählt, bilden die breite und gute Basis, auf der sich seine Urteile aufbauen. Man muß das Buch schon deswegen liebgewinnen, weil es so manche treffliche und durchschnittlich nicht bekannte Lutherworte darbietet. Ich habe mir folgende Seiten angestrichen, weil sie solche Perlen von Lutherworten enthalten: 21 (W 1, 129, 25), 74 (W 9, 440, 13), 123 (W 9, 499 und 53), 148 (W 2, 248, 7), 153 (W 10 I 1, 618, 9), 160 (W I, 138, 13), 178 (W Deutsche Bibel 6, 117), 179 (W 27, 336, 16), 214 (W 17 I, 100, 13), 234 (W 34 II, 504, 3), 242 (W 23, 744, 7). Aber dies sind selbstverständlich längst nicht alle. Nur an einigen ganz wenigen Stellen würde man gern ein einschränkendes Wort über den Quellenwert der betreffenden Lutherworte lesen, z. B. S. 89, wo mehrfach die Hauspostille für Passionspredigten herangezogen ist, von denen es im Quellennachweis der Weimarer Ausgabe (W 52, XXVII) mit dürren Worten heißt: „Die Quellen für Ds (d. h. Veit Dietrichs) Passio lassen sich nicht nachweisen". Auch die Stelle S. 38 (W 52, 138, 21) sollte wegbleiben, zumal die zuverlässigere Predigt aus Rörers Hauspostille, die in W 52, 828 ff. als Anhang angefügt ist, genau das Gegenteil von dem schreibt, was W 52, 135, 21 ff. steht (siehe W 52, 837, 35—37 und 838, 18—25). Während an diesen beiden Stellen die Hauspostille in ihrem geringeren Quellenwert gekennzeichnet sein dürfte, ist ihr auf S. 79 mit dem Satz „die Hauspostille arbeitet für die Passionsgeschichte mit einer Evangelienharmonie" etwas zugeschrieben, was keineswegs bloß für die Hauspostille gilt; im Einführungskapitel meines 5. Bandes der „Evangelienauslegung Luthers" ist doch wohl nachgewiesen, daß Luther selbst, wenigstens von 1528—1540, in den Passions- und Osterzeiten die Bugenhagensche Passions- und Osterharmonie von 1526 benützt hat. Aber ich betone nochmals: das sind nur einige wenige Stellen; im ganzen ist das bestmögliche Quellenmaterial, nämlich hauptsächlich die Rörernachschriften von Lutherpredigten, verwendet.

Die Ergebnisse in der Frage nach dem Verhältnis von Luthers Synoptikerauslegung zu den Synoptikern selbst, zu denen Loewenich auf Grund des reichen Quellenmaterials kommt, sind in der Hauptsache vier. Erstens, es muß

Luther zugestanden werden, daß er trotz seiner Beibehaltung der unsynoptischen altdogmatischen Christologie „aus einer innigen Versenkung in die synoptischen Evangelien ... von der Besonderheit ihres Christusbildes" (S. 253) eine Vorstellung hat.

Zweitens, Luther hat bezüglich des Problems ‚Glaube und Werke' bei den Synoptikern „klar erkannt, daß von einem Verdienst im strengen Sinn bei den Synoptikern nicht die Rede sein kann" (S. 253); S. 193 sagt L. noch etwas genauer, Luther lehne den Lohngedanken nicht völlig ab, verstehe ihn aber im strengen Sinn als Gnadenlohn, und fügt dem hinzu: „Es ist nicht zu leugnen, daß diese Deutung Luthers einen Rückhalt in der synoptischen Verkündigung hat". Loewenich notiert auch mit Recht (S. 78) die Bemerkung Luthers, es sehe bei Lukas öfter so aus, als komme die Gerechtigkeit aus den Werken, das komme aber daher, daß schon damals die Predigt des ‚sola fide' etliche träge gemacht habe. Trotzdem meint Loewenich, einschränkend sagen zu müssen, daß Luther „der relativen Selbständigkeit der Werke bei den Synoptikern nicht ganz gerecht geworden ist" (S. 253). Er denkt dabei hauptsächlich an Luthers Exegese zu Luk. 10 (Gleichnis vom barmherzigen Samariter), Luk. 16, 9 (auf daß sie ... euch aufnehmen in die ewigen Hütten) und Matth. 25; in Luk. 10 und Matth. 25 sei eben doch von einem im strengen Sinn „unbewußten Christentum" (S. 199) die Rede, während Luther die Taten des barmherzigen Samariters und jener „Schafe zur Rechten" eben doch immer aus Glauben und Christus herleite (S. 45, 150, 187 f., 199). Insbesondere von Matth. 25 sagt Loewenich S. 150: „An dem Gericht nach den Werken Mt. 25 läßt sich nicht drehen und deuteln." Es will mir freilich scheinen, als wäre das Gleichnis vom Jüngsten Gericht in Matth. 25 mit diesem Satze Loewenichs nicht ausreichend charakterisiert. Es ist doch wohl kein Zufall, daß es sich Matth. 25 nicht allgemein um ein Gericht nach den Werken handelt, sondern um Gericht nach den Werken *der Barmherzigkeit* oder, anders gesagt: zwischen dem Gleichnis von Matth. 25 und etwa der späteren Petrusapokalypse, die nun wirklich die Höllenstrafen für allerlei einzelne Werke ausmalt, ist ein fundamentaler Unterschied. Wenn in Matth. 25 die Werke der Barmherzigkeit als unentbehrlich geschildert werden, so wird man dabei doch wohl die Beziehung zu Matth. 18 nicht verkennen dürfen: Barmherzigkeitsübung muß das Zeichen sein, an dem zu erkennen ist, ob ein Mensch die Barmherzigkeit Gottes so ernst genommen hat, wie es sich gebührt. Der Satz von Loewenichs von der „Selbständigkeit der Werke", d. h. doch wohl einer gewissen selbständigen Bedeutung der Werkgerechtigkeit, scheint mir daher nicht glücklich. Jedenfalls könnte ich ihn nicht in dem Sinn verstehen, als ob in der synoptischen Verkündigung die Forderung des Werks an den angeführten Stellen gleichsam beziehungslos neben der Gnaden- und Glaubensverkündigung stünde. Wenn dies aber so ist, dann hätte die Weigerung Luthers, in diesem Sinne von einer Selbständigkeit der Werke zu sprechen, doch Grund und Anlaß in den biblischen Quellen selbst, und Loewenichs Kritik an Luther würde an dieser Stelle trotz aller Vorsicht und Abgewogenheit etwas zu weit gehen.

Das dritte Ergebnis von Loewenichs ist: bei Luther ist trotz seiner eindrucksvollen Erneuerung des urchristlichen Dualismus zwischen Gottesreich und Satansreich zu vermissen eine genügende „Beachtung der urchristlichen Naherwartung und ihrer konstitutiven Bedeutung für die urchristliche Eschatologie" (S. 253); man müsse daher ernsthaft fragen, „ob seine Lehre von den zwei Reichen ganz mit der neutestamentlichen Stellung zu diesen Problemen vereinbart werden könne" (S. 253). Loewenich denkt dabei an die Auslegung Luthers zu Stellen wie Matth. 16, 28 und Luk. 21, 32 (S. 69 und 206); es scheint mir in der Tat unbestreitbar: Luther stand hier vor der „Beobachtung der urchristlichen Naherwartung, aber er weicht dem damit gegebenen Problem durch exegetische

Umdeutung aus" (206), indem er Matth. 16, 28 mit der Verklärung erfüllt denkt und Luk. 21, 32 auf die ganze Geschlechterfolge der Juden bis ans Ende der Welt deutet. Soweit besteht Loewenichs Kritik sicher zu Recht. Loewenich denkt bei seiner Kritik ferner an die Auslegungen, die Luther biblischen Stücken wie der Geschichte vom reichen Jüngling oder der Geschichte vom Zinsgroschen oder Matth. 26, 52 angedeihen läßt (S. 224 f. und 230 f.). Der Tenor der Auslegungen Luthers geht in diesen Geschichten in der Tat dahin, nicht in erster Linie die Fragwürdigkeit und Vorläufigkeit, sondern das Recht und die Notwendigkeit der „Schöpfungsordnungen" — Loewenich geniert sich des Ausdrucks ein wenig (S. 218) — zu betonen: Matth. 26, 52 ist nur gegen die unordentliche, nicht die ordentliche Gewalt gerichtet, Matth. 19, 16 ff. setzt die Rechtmäßigkeit des Erwerbens und Besitzens voraus, zu Matth. 22, 15 ff. betont Luther: auch eine fast unerträgliche Obrigkeit ist immer noch besser als Anarchie. Es wird sich auch hier nicht bestreiten lassen, daß das Desinteressement des Neuen Testaments an den irdischen Ordnungen und Mächten, das sicher durch die urchristliche Naherwartung verstärkt wurde, bei Luther so nicht mehr vorhanden ist. Es ist nun bezeichnend für den redlichen Ernst, mit dem Loewenich dem Problem nachgeht, daß er gegenüber der gegenwärtigen Überbetonung, ja Alleinbetonung des eschatologischen Moments rundum zugibt: es offenbare sich hier „ein urgesunder Zug in Luthers Frömmigkeit", denn „die Aufgabe der Christenheit kann nicht Weltflucht, sondern nur Weltgestaltung heißen" (S. 237), „eine Erneuerung des historischen Urchristentums kann niemals unsere Aufgabe sein" (S. 219); ja S. 238 sagt er, wie mich dünkt, sehr richtig unumwunden von Luthers Lehre von den zwei Reichen: „Diese Lehre soll darum an sich nicht abgelehnt werden". Dennoch kommt Loewenich nicht los davon, wie S. 253 zeigt, eben doch den Fehler Luthers in der Zwei-Reich-Lehre selbst zu sehen (auch S. 231 und 237). Ich vermag ihm hierin nicht zu folgen und kann die von ihm formulierte Fragestellung, „ob seine (Luthers) Lehre von den zwei Reichen ganz mit der neutestamentlichen Stellung zu diesen Problemen vereinbart werden könne", nicht für richtig halten. Erstens hat Luther, wie mich dünkt, mit dieser Lehre das biblische Miteinander des im Kern geistlichen Reichgottesbegriffs und der relativen Anerkennung, aber eben doch Anerkennung dessen, was dem Kaiser gehört, grundsätzlich einfach richtig gesehen. Ein christliches Weltreich liegt nun einmal grundsätzlich nicht im Zug der neutestamentalichen Gedanken, und gegen alles Spielen mit dem „Öffentlichkeitsanspruch des Christentums" (S. 237), das in die Richtung eines christlichen Weltreichs geht, hat Luthers Lehre rundweg recht. Wenn der Herrschaftsanspruch Christi in der Richtung einer geistlichen, irgendwie klerikalen Weltherrschaft gedeutet wird, dann besteht demgegenüber Franz Laus Satz zu Recht (Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 88): „Wenn man irgendjemand den Vorwurf machen will, daß er die Welt nicht zur Ordnung gerufen, sondern sie sich selbst überlassen habe, dann muß man zunächst gegen Christus und seine Apostel diesen Vorwurf erheben; hat jemand den Herrschaftsanspruch Christi vergessen zu vertreten, so vor allem Christus selbst". Zweitens, Franz Lau und Paul Althaus (s. o. S. 40 ff.) scheinen mir darin recht zu haben, daß man Luthers Lehre von den beiden Reichen nicht als eine Abwandlung und dann eine falsche Abwandlung des „urchristlichen Dualismus zwischen Gottesreich und Satansreich" (S. 253) ansehen darf. Luther ersetzt nicht den urchristlichen Dualismus von Gottesreich und Satansreich durch seine Lehre vom geistlichen und weltlichen Regiment. Luther weiß wahrhaftig vom Satan, aber er weiß auch, daß der Satan gegen beide Reiche ankämpft, sowohl gegen die Kirche als gegen die weltliche Ordnung. Das weltliche Reich ist nicht einfach Satansreich; diese billige hochmittelalterliche Vergröberung Augustins hat Luther eben gerade nicht wiederholt. Das in-

nere Recht zu der lutherischen Art der Ausziehung der unter erstens angedeuteten biblischen Grundlinien hat Loewenich ernst und redlich genug selber betont. Aber man braucht sich m. E. dafür nicht nur auf den „urgesunden Zug in Luthers Frömmigkeit“ zu beziehen, sondern darf doch wohl von einem biblischen Recht zur Respektierung von Vateramt, Erzieheramt, Obrigkeitsamt und andern Ordnungsmächten auf Grund des ersten Artikels sprechen; dies alles, nicht bloß das Obrigkeitsamt, gehört ja für Luther zum weltlichen Reich. Drittens, der biblische und vor allem urchristliche Dualismus oder das biblische Nein von Gott aus richtet sich nicht gegen Natur und Ordnung und Obrigkeit und Gewalt, sondern gegen die Sünde. Auch dies hat Luther mit Recht gesehen und daher nicht nur ausnahmsweise einmal gesagt, 'gratia non tollit naturam', sondern öfter. Loewenich vermerkt dies auch (S. 163 und 221), findet es aber „erstaunlich“; in dem bekannten Brief vom 8. 7. 1530, in dem er sein Petschaft ausdeutet, steht es ja auch: „obs nu wohl ein schwarz Kreuz ist, mortifizieret und soll auch wehe tun, dennoch läßt es das Herz in seiner Farbe, *verderbt die Natur nicht,* das ist, es tötet nicht, sondern behält lebendig.“ Viertens: die „kritische Funktion des Glaubens gegenüber den bestehenden Ordnungen“ (S. 213, 237) kommt völlig ausreichend zum Zug, wenn innerhalb der bleibenden Grundlage der Lehre von den beiden Reichen die Verkündigungsaufgabe des Predigers, das Strafamt der Berufenen mit demjenigen Freimut geübt wird, den Luther selber in Wort und Schrift an den Tag legte. Die Devise Luthers „das Predigtamt ist nicht ein Hofdiener oder Bauernknecht“ (W 31 I, 198, 12) ist klar genug. Nicht wegen der Lehre von den beiden Reichen ist im Lauf der Zeit ins Luthertum ein staatsserviler Zug hineingekommen, sondern weil das Luthertum es an der freimütigen, mutigen Anwendung dieser Lehre in der Weise Luthers hat fehlen lassen; und nicht die Lehre vom Verhältnis des kirchlichen und obrigkeitlichen Amts zueinander ist besser auf der calvinistischen Seite — das Gegenteil scheint mir richtiger zu sein —, sondern, daß dort von Calvin angefangen der kritische Freimut gegen die Excelsa mundi sich erhalten hat, ist das Lobenswerte und gut Lutherische an so manchen Calvinisten.

Das vierte Ergebnis Loewenichs ist endlich, Luther habe in seiner Synoptikerauslegung den urchristlichen Realismus, z. B. in der Form unmittelbarer Geistinspiration, in der Form leiblicher äußerlicher Wunder zwar nicht geleugnet, aber tatsächlich weithin spiritualisiert, indem ihm der „Geist im Grunde zu einer Modalität des Worts wird“ (S. 245) und indem er „ganz eindeutig das geistliche seelische Wunder über das äußerliche leibliche stellt“ (S. 250). Er denkt dabei an Luthers Auslegung von Stellen wie der Lukasapokalypse, wobei Luther unwillkürlich oder willkürlich die die Naturordnung sprengenden biblischen Sätze mildert und betont: die Kreaturen werden in ihrer Natur bleiben und ihrem Lauf verharren (S. 204f.); auch hebt Loewenich mit Recht hervor, Luther schildere die Gemeinde der Urzeit in einer Weise als die Kirche des Worts, die nun doch gegenüber der urchristlichen Wirklichkeit eine gewisse Reduktion darstelle (S. 218); er betone die Notwendigkeit der leiblichen Wunder nur für die allererste Zeit, nach Christi Zeit aber soll man keinem Wunder mehr glauben (S. 247 f.); er betone weiter viel stärker das Wunderbare im Natürlichen, Gewöhnlichen als im Außerordentlichen, Ungewöhnlichen, so daß es doch z. T. so herauskommt wie bei Schleiermacher, der „das Wunder als religiösen Namen für Begebenheit nimmt“ (S. 250). Das ist gewiß alles richtig. Und Loewenich ist ein viel zu ehrlicher, redlicher Denker, als daß er nun einfach ohne Rücksicht auf Verluste etwa in der Weise Friedrich Wilhelm Krummachers für das „biblisch Massive“ plädieren würde. Und doch kann er sich auch hieran nicht recht freuen, möchte am liebsten aus seiner modernen Haut fahren und spricht: „Wir werden dabei frei-

lich das unbehagliche Gefühl nicht los, daß uns damit etwas verlorengeht" (S. 254). Aber schließlich lautet ja doch in diesen Dingen die Frage nicht: Gewinn oder Verlust?, sondern gewissenhafte Wahrhaftigkeit oder nicht? Aber dürfte man nicht außerdem in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Luther mit dieser Reduktion des urchristlichen Realismus der Urgemeinde auf das Geistlich-Zentrale nur eine Linie fortgesetzt hat, die schon bei Paulus beginnt? Hat nicht auch schon Paulus z. B. den Begriff des Propheten gegenüber der Urgemeinde in 1. Kor. 14 reduziert und konzentriert auf das Vernünftige, Verständliche, auf den Dienst am andern? Ist nicht auch schon bei Paulus die Tendenz auf Vorrang des Ordentlichen vor dem Außerordentlichen, des Vernünftigen vor dem Ekstatischen vorhanden? Man brauchte, wenn das so ist, das bei Luther feststellbare Abrücken vom urchristlichen Realismus dann nicht nur auf das Konto eines modernen Einschlags bei Luther zu setzen, wiewohl dieser nicht absolut geleugnet zu werden braucht, sondern müßte darin dann einfach den Einfluß der paulinischen Sicht des Urchristentums sehen. Und daß dieser reformatorische Paulinismus ein volles Recht auf Anerkennung als schriftgemäße Theologie hat, hat Loewenich in seinem schönen Einleitungskapitel, wo er auf den Lortzschen Vorwurf der bei Luther mangelnden Vollhörigkeit gegenüber der Schrift eingeht, deutlich gezeigt (S. 7—15). Wenn das so ist, dann wäre es auch in der Frage des urchristlichen Realismus nicht nötig, das „unbehagliche Gefühl" zu haben, „daß uns etwas verloren geht", wenn Luther ihn nicht in seinem ganzen Umfang erneuert hat. Man verliert nicht immer, wenn man entbehrt, las ich einmal bei Goethe. Und enthält der „Spiritualismus" Luthers, von dem Loewenich in diesem Zusammenhang spricht, nicht wahrhaftig geistlichen Realismus genug, an dem wir unser Leben lang zu lernen haben?

Aber all diese Fragen, die ich an etliche äußerste Sätze Loewenichs glaubte anschließen zu sollen, können und dürfen unmöglich den Haupteindruck verwischen, daß dies Buch mit einem ganz großen und redlichen Ernst sowie mit einer tiefen Liebe zu Luther und einer umfassenden Kenntnis Luthers geschrieben ist und einen wertvollen Beitrag zu der Frage nach der Schriftgemäßheit von Luthers Theologie, nicht weniger auch nach dem reformatorischen Charakter der modernen Exegese und Dogmatik darstellt.

Wuppertal-Elberfeld Erwin Mülhaupt

Prenter, Regin: **Spiritus Creator.** Studien zu Luthers Theologie. (Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von W[alter] Thiemann.) München: Kaiser 1954. 395 S., gr. 8°. Brosch. 14,50, Lw. 17,50 DM. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus R. 10, Bd. 6.

Regin Prenters dänische Dissertation „Spiritus Creator, studier i Luthers theologi", die noch im Kriege (1944) zuerst veröffentlicht wurde und sofort danach (1946) die zweite Auflage erlebte, liegt nun auch in deutscher Sprache vor, in einer vorzüglichen Wiedergabe durch Pfarrer Thiemann „Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie", im Kaiser-Verlag München 1954 erschienen.

Prenter wählt in seiner umfassenden Darstellung (300 Seiten Text und 90 Seiten Anmerkungen) nicht den historischen, sondern den systematischen Weg, legt aber einen Einschnitt bei Luthers Rückkehr von der Wartburg. So hat die Arbeit zwei große Abschnitte: Luthers Zeugnis vom Geist vor dem Kampf mit den Schwärmern und im Kampf gegen die Schwärmer. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem ersten Teil; Prenter entgeht so der Gefahr, daß die Polemik gegen die Schwärmer die Darstellung verzeichnet. Er weist überzeugend nach, daß zwischen 1513 und 1522 sich Luthers Schau vom Heiligen Geist voll herauskristallisiert, daß nach 1522 nur noch einige Linien schärfer ausgezogen werden.

Prenters Konzeption ist bestimmt durch Nygrens Erkenntnis: Es geht in der Theologie um

den Widerstreit zwischen Eros und Agape, zwischen dem Emporstreben des Menschen zu dem über allem Werden und Vergehen in ewiger Ruhe thronenden Gott und dem Hereinbrechen Gottes in die in Sünde und Schuld gebundene Menschheit. Mit Luthers Worten, es geht darum, ob man lehrt, wie wir zum Geist kommen, oder, wie der Geist zu uns kommt. Immer wieder in der Kirchengeschichte sucht sich die theozentrische Sicht der Bibel gegen die anthropozentrische der griechischen Welt durchzusetzen. Prenter zeigt auf, wie sich in Luthers Zeugnis vom Heiligen Geist dieser Durchbruch mit eruptiver Gewalt vollzieht, während fast alle anderen Denker der Christenheit um einen Ausgleich bemüht sind; so wird Luther zu dem großen „Ketzer", der den allgemeinen Consensus sprengt. Augustinismus, Thomismus, Nominalismus, Schwärmertum, Melanchthons Synergismus, Pietismus wie die Holl'sche Lutherdeutung, alles erscheint ihm nur wie verschiedene Spielarten ein und desselben „caritas-Idealismus". Auch die deutsche Lutherforschung ist in den letzten Jahren zu diesem Ansatz hingeführt worden. Hatte noch Rudolf Otto 1898 in seiner Dissertation über „Die Anschauung vom Hl. Geist bei Luther" sagen können, der Heilige Geist habe in Luthers System keinen Raum, könne er doch gleichsam von unten her gesehen den Glaubensvorgang als einen „durchgehenden logisch verstehbaren Kausalnexus" aufzeigen, wenn er ihn auch gleichsam von oben her in allen seinen Phasen als von Gott gewirkt bezeuge, so war doch schon 1929 Erich Seeberg in seiner Studie „Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther" (in der Reinhold Seeberg-Festschrift, Bd. I) zur Erkenntnis durchgestoßen, auch Luthers „Geistgedanke" ist auf die Inkarnation ausgerichtet, wenn er auch hinter Luthers Kampf gegen Zwingli das Ringen zweier philosophischer Positionen sah, der „Anschauung, die das Ewige gerade im Endlichen findet und wirklich werden läßt" mit der entgegengesetzten, die „Ewiges und Zeitliches, Göttliches und Endliches auseinanderzuhalten bestrebt ist." Kurt Dietrich Schmidt zieht in seinem Aufsatz „Luthers Lehre vom Heiligen Geist" (in der Simon Schöffel-Festschrift, 1950) das Fazit. Wir können nicht mehr mit Rudolf Otto anthropozentrisch-phsychologisch fragen: Wie kommt der Mensch zum Glauben? Wir müssen theozentrisch fragen: Wie kann es sich ereignen, daß Gott zu dem Menschen kommt? Das tut er aber nicht in einem idealistisch-philosophischen Bereich — so geht es nicht um die Kommunikation des Ewigen mit dem Endlichen, des Göttlichen mit dem Menschlichen; das tut er allein in Christus — so ist der Ansatz zur Pneumatologie die Christologie.

Nach Prenter ist für Luther „der Heilige Geist der dreieinige, in unserem Tod als Spiritus Creator selbst real gegenwärtige Gott" (S. 199). Er ist hier auf Erden in uns armen Menschen real gegenwärtig und bleibt doch der souveräne Herr; um diese geheimnisvolle Spannung zwischen Realität und Souveränität, um diesen „Hiatus" geht es Prenter. „Der Mangel an Präzision an dieser Stelle ist die Ehre der evangelischen Theologie" (S. 166). Der Geist bindet sich ganz an das „äußerliche" Wort und Sakrament, er will allein hier in dem von ihm gegebenen Offenbarungszeichen gefunden werden. In ihm allein ist Gott für uns da, in ihm dringt er ein bis in unsere leibliche Existenz. Hier macht Prenter großartige Aussagen über den leiblichen Sakramentsgenuß. „Ein Genuß des Abendmahls, der nicht die gewisse Hoffnung auf eine leibliche Wirkung desselben enthält, ist überhaupt kein geistlicher Genuß des Abendmahles" (S. 274).

Und doch bleibt der Geist der Herr, und doch gilt das „ubi et quando visum est Deo", und doch bleibt das Geheimnis der Prädestination. Es gibt darum niemals „in Parallele zur thomistischen Lehre von den Sakramenten oder der Inspirationslehre der Orthodoxie eine rational durchsichtige, spannungsfreie Lehre von den Gnadenmitteln" (S. 131). Es kann darum auch nicht das durch den Geist in uns angefangene

neue Leben mit unserer realen Frömmigkeit gleichgesetzt werden. Der Versuch Holls und Reinhold Seebergs, doch noch den „caritas-Idealismus" in die Lutherdeutung einzuführen, indem man aus Luthers Vergleich des Christen mit einem Genesenden schließt, Gott rechtfertige uns im Vorblick auf die künftige Heiligkeit, muß scheitern. Die iustitia Christi bleibt immer die fremde Gerechtigkeit. Der Fortschritt in der Heiligung ist nicht das Anwachsen der realen Frömmigkeit, sondern die Flucht fort von der eigenen Frömmigkeit hin zu Christi fremder Gerechtigkeit.

Eindrucksvoll sind diese Thesen Prenters; der Nachweis, daß der Spiritus Creator nicht eine leicht zu eliminierende Randfigur in Luthers Theologie ist, sondern ins Zentrum gehört, ist gelungen. Bedrängend sind die Perspektiven, die der Vergleich mit der katholischen Theologie, aber auch mit dem Pietismus und der Lutherrenaissance eröffnet. Ihnen sollten wir nachgehen. Prenters Polemik ist gerade an diesem Punkte noch schablonenhaft, wie er im Vorwort zur deutschen Auflage selber bekennt. Es wäre zu fragen, ob die Grundthese in manchen Punkten nicht die Einzelaussagen ein wenig überfremdet hat, etwa in den apodiktischen Sätzen, „das Wort als Schrift ist Gesetz . . . Als Verkündigung dagegen ist das Wort Evangelium" (S. 119), oder in der schroffen Gegenüberstellung: reale Frömmigkeit — wahre Heiligung. Luther rühmt unbefangen seine Erkenntnis, manchmal auch seine „Frömmigkeit" wider seine Gegner; nur weiß er mit dem Apostel Paulus, das Lob und das Vertrauen gilt nicht dem in uns angefangenen Werk des Geistes oder gar uns selber, sondern allein dem, der es in uns begonnen hat, er wird es auch vollenden. An dieser Stelle wie bei manchen etwas überspitzten Aussagen über das Verhältnis des Geistes zur Erfahrung scheint die Barthsche Diastase von Gott und Mensch ein wenig nachzuwirken. Vielleicht wäre es an solchen Punkten für Autor und Leser hilfreich gewesen, wenn Prenter wie Joest in seinem Lutherbuch über „Gesetz und Freiheit" die in Frage kommenden Lutherworte exegesiert hätte. (In der dänischen Ausgabe stehen die Belege noch unter dem Text, in der deutschen Wiedergabe sind sie — wohl aus drucktechnischen Gründen — in einem Anhang zusammengefaßt).

Aber das sind nur ein paar kritische Randbemerkungen. Die deutsche Lutherforschung wird an diesem Buch nicht vorübergehen können. Es zwingt uns zur Neubesinnung in der Frage: Was ist es um die Gegenwart des dreieinigen Gottes in Wort und Sakrament, in den Christen? Prenter schließt sein Buch mit dem Aufruf: „Für die lutherische Theologie bedeutet eine Untersuchung wie die hier vorliegende, daß die Frage nach Luther und dem lutherischen Erbe ganz konkret neu gestellt wird. Ist das Luthertum wirklich „lutherisch"? Diese Frage kann ja auch gegenüber unseren Bekenntnisschriften gestellt werden."

Hamburg Albrecht Peters

Vajta, Vilmos: **Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.** 2. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1954. XIX, 375 S. Brosch. 22,80 DM. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1.

Die Arbeit an der Neugestaltung des Gottesdienstes hat eine Theologie des Gottesdienstes zur dringlichen Aufgabe werden lassen. Noch stehen wir erst bei einer Diskussion über Einzelfragen; noch besitzen wir keine abschließende Antwort auf die Kernfrage nach dem eigentlichen Geschehen im Gottesdienst. In dieser Situation ist es von außerordentlicher Bedeutung, daß Vajtas Buch den Blick dafür erschließt, welche Schlüsselstellung der Gottesdienst in L.s gesamter Theologie einnimmt und in welcher Tiefe der Problematik unsere Bemühungen um eine Gottesdienttheologie einzusetzen haben. Daran wird zugleich offenbar, wie abwegig es ist, mit R. Stählin im 1. Bd. der „Leiturgia" (S. 60) zu urteilen: „L. erkennt weder die theologische Bedeutung der liturgischen Struktur, noch hat er einen Blick für die Entfaltung

des ganzen Heilsgeschehens im liturgischen Handeln". Ein solches Urteil war möglich, solange die gesamte ältere Spezialliteratur L.s Gottesdienstverständnis nur im Sinn entweder eines „wirksamen" oder eines „darstellenden" Handelns entwickelte und damit Luthers eigentlicher Schau des Gottesdienstes als Handeln, Ordnung und Stiftung Gottes selbst nicht gerecht ward. Erst als Offenbarungs- und Heilsmittel gewinnt aber der Gottesdienst seine Begründung im Gottesbild selbst. K. Holl hat zuerst etwas davon gespürt, daß man L.s Gottesdienstverständnis deshalb von ganz zentralen theologischen Erkenntnissen des Reformators aus entwickeln müsse, und so wurde sein Aufsatz im Luther-Jahrbuch 1924 (S. 3ff.) „Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von L. lernen?" weniger in seinen Ergebnissen als in der Aufgabenstellung wegweisend für eine Erforschung von L.s Theologie des Gottesdienstes im Gesamtzusammenhang seiner Theologie. A. Allwohn und Th. Knolle haben diese Aufgabe in Angriff genommen. Aber erst das vorliegende Buch löst sie so umfassend, daß neben einer umfangreichen Auswertung von L.s eigenen Schriften die gesamte neuere Forschung zur Theologie L.s kritisch verwertet wird und umgekehrt in Zukunft keine ernstliche Beschäftigung mit L.s Theologie an diesem Buche wird vorübergehen können.

Fruchtbar erweist sich vor allem, daß der Verf., von ungarischer Abkunft, engsten Kontakt mit der gegenwärtigen schwedischen Lutherforschung besitzt; in Schweden ist das Buch auch 1952 zuerst erschienen. Im Sinne seines Lehrers R. Bring liegt V. besonders daran, von L.s Theologie her das Subjekt-Objekt-Schema unseres theologischen Denkens zu überwinden, das in Anwendung auf den Gottesdienst nur die Alternative „wirksames" oder „darstellendes Handeln" zu erkennen vermag. Er zeigt deshalb, wie bei L. „Glaube" nicht ein formaler Begriff oder gar nur ein subjektives Mittel des Menschen zu seiner Erlösung bedeutet, sondern als Empfang des Neuen, das mit Christus erschienen ist, und als Verbundenheit mit diesem Neuen aufs engste mit Gott zusammengehört. Glaube wird damit zugleich ein vom gegenwärtigen Christus beherrschtes Kampfgeschehen, in welchem die neue Gotteswirklichkeit der Erlösung mit der alten von Sünde, Tod und Teufel regierten ringt und Gottesdienst ein Stück Vollzug dieses Ringens bedeutet. Es ist die gleiche Schau, die uns Wingrens Bücher „L.s Lehre vom Beruf" (1952) und „Die Predigt" (1955) so eindrücklich machen. Dadurch tritt an die Stelle jenes Subjekt-Objekt-Denkens ein Denken in dauernder lebendiger Bezogenheit auf Gott in Christus einerseits, auf Welt und Nächsten als Gottes zu rettende Schöpfung andererseits. Da es aber — nicht zuletzt auch im Gottesdienst — beim Glauben um Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch unter irdischen Bedingungen geht, erscheint L.s Gottesdienstlehre wesentlich von der Tatsache der Inkarnation bestimmt. Daraus ergibt sich im Blick auf kultische Ordnungen: „Der höchste Gottesdienst des Glaubens ist keineswegs unvereinbar mit den ‚äußeren Dingen' des Kultus. Diese sind vielmehr als Offenbarungsmittel Gottes aufzufassen, die ohne Aufruhr gegen das Handeln Gottes selbst nicht beseitigt werden können" (S. 26). So ist die Gottesdienttheologie L.s gesichert gegen das spiritualistisch-schwärmerische Streben nach Beseitigung alles „Kultischen", wie die Betonung des Glaubens sie gegen eine falsche römische Wertung des Gottesdienstes im Sinne eines heilschaffenden „opus operatum" schützt.

Bereits der klare Aufbau des Buches verrät die starke systematische Kraft des Verf. In der Einleitung weist er zunächst den Ort der vorliegenden Arbeit innerhalb der gegenwärtigen Lutherforschung wie der Arbeit an einer Theologie des Gottesdienstes auf. Mit dem Verf. sei der Satz unterstrichen: „Niemand möge jedoch meinen . . . , L. habe alle Fragen der Gottesdienttheologie beantwortet und biete somit eine billige Lösung in dem gegenwärtigen Rin-

gen um die Probleme der Gottesdiensttheologie" (S. XIX). Der erste Teil erarbeitet die Grundzüge der Theologie L.s, um ihre Verbindungslinien zum Problem des Gottesdienstes aufzuzeigen. V. entwickelt im 1. Kap., daß dem Menschen überhaupt eine andere Wahl nicht gegeben ist als die zwischen Gemeinschaft mit dem wahren Gott und Abgötterei. Die Eigenart dieser Gottesgemeinschaft besteht in einem Glaubensverhältnis, das von dem im Glauben selbst gegenwärtigen Gott bestimmt wird. Christlicher Glaube setzt dabei das ständige Kommen und Wirken Christi in seinem Wort voraus, wodurch der Kampf zwischen Gott und Teufel immer aufs neue bis zu Gottes Sieg geführt wird. Gottesdienst hat in diesem Zusammenhang nicht nur den Sinn einer menschlichen Reaktion auf göttliche Offenbarung, sondern „da, wo es Gott mit uns zu tun haben will (nämlich als offenbarter Gott), ist auch der Gottesdienst gegeben" (S. 24). Praedicatio und cultus bezeichnen dabei die verschiedenen Weisen, in welchen Gott sich uns darbieten will. Deren organische Verbindung darf auf keinen Fall aufgelöst werden; denn „Gottes Werke ersetzen niemals sein Wort, und das Wort wird sinnlos, wenn es nicht von einem mitten unter uns handelnden Gott seinen Inhalt empfängt" (S. 25). Um der innersten Einheit von Gott und Glauben willen kann L. nun das Wesen des Gottesdienstes bald von Gott her beschreiben, indem er auf Gottes Handeln durch Wort und Sakrament verweist, oder vom Glauben her, der alle Zuversicht nur auf den handelnden Gott setzt. Die Verknüpfung beider Linien ist in Christus gegeben, in dem sich Gott offenbart und der im Glauben lebt — entsprechend der christologischen Aussage vom wahren Gott und wahren Menschen. Von hier aus wird die Kritik der bisherigen Deutungen von L.s Gottesdienstauffassung möglich, in denen es nie gelang, Christus als den Einheitspunkt dieser doppelten Betrachtungsmöglichkeit des Gottesdienstes herauszuarbeiten. Da sich nun in den Auseinandersetzungen L.s mit Rom über die Messe der Kampf zwischen Gottesdienst und Abgötterei konkretisiert hat, stellt das 2. große Kap. die von Christus eingesetzte Messe als „beneficium" der römischen Meßopferauffassung als „sacrificium" gegenüber. Dabei hat L. trotz aller Kritik an der Papstkirche eine liturgische Entwicklung als solche nicht bestritten. Entscheidend ist aber, daß die in den Einsetzungsworten beschlossene Verkündigung des Evangeliums durch die Meßordnung nicht verdunkelt wird. Wir sollten es heute in unserer liturgischen Arbeit ernstlich bedenken, was V. hier sagt: „In dem gleichen Augenblick, in dem sich das Interesse an der liturgischen Ausgestaltung der Messe von dem Handeln Christi auf unsere (‚der Kirche') Bestrebungen, den Ritus um das Handeln Christi herum würdiger und feierlicher zu gestalten, verlagert, ist auch die von L. bekämpfte römische Entwicklung zur Stelle" (S. 51). Wenn das Meßopfer im Gegensatz zum Evangelium mit einem zornigen Gott rechnet, der Versöhnung fordert, so sollten wir ebenfalls heute unter diesem Gesichtspunkt liturgische Formulierungen in bestimmten evangelischen Versuchen zur Wiederherstellung des großen eucharistischen Gebetsaktes ernstlich prüfen. Der Verf. geht dann ausführlich auf L.s Charakterisierung der wahren Messe durch den Begriff „testamentum" ein, zu dem mit innerer Notwendigkeit das Moment des Empfangens gehört, an welchem Glaube oder Unglaube offenbar werden. Da aber jeder nur für sich selbst glauben kann, braucht es bei der Messe die Gemeinde, in deren Mitte die Verba testamenti als Kompendium des gesamten Evangeliums laut werden wollen. Wichtig ist hier der Hinweis, daß L. mit seiner entsprechenden Neugestaltung des Meßkanons so lange zögern konnte, weil die mit neuem Ernst gepflegte Predigt schon die Verkündigung des testamentum Christi nachdrücklich wahrnahm. Der Gegensatz der römischen Meßinterpretation und der L.s tritt uns dort am schärfsten entgegen, wo der Verf. das Opfer Christi dem Meßopfer gegenüberstellt. Es ist hier gegenüber bedenk-

lichen Neigungen in der gegenwärtigen Gottesdienttheologie nötig, sich sagen zu lassen, daß L. wohl vom „Opfer Christi" reden kann, aber darunter nie etwas anderes versteht als den Akt der Selbsthingabe Christi für die Menschheit zur Befreiung von den Verderbensmächten kraft der schenkenden Barmherzigkeit Gottes. „Was L. vom Opfer Christi sagt, ermöglicht schwerlich die Betrachtung der Messe als Opfer in der evangelischen Theologie" (S. 99). In diesem Zusammenhang geht der Verf. auch auf die Verwirrung ein, die die modern-katholische Theologie durch ihre Art der Verwendung der Begriffe „repraesentatio" und „memoria passionis Christi" bei manchen evangelischen Theologen angerichtet hat. Ohne eine mögliche Bedeutung dieser Begriffe für künftige Unionsgespräche hier erwägen zu können, kommt es ihm darauf an, zu zeigen, wie „L.s Anklage gegen das Meßopfer als eine Wiederholung des Opfers Christi letztlich auf ein Verwerfen ihres ‚werkgerechten' Charakters zielt" (S. 105). Demgemäß muß eine Theologie des Gottesdienstes vom Evangelium her das „beneficium" Gottes ganz in den Mittelpunkt stellen (S. 112).

Im größeren zweiten Teil wird die Entfaltung der Theologie des Gottesdienstes bei L. ebenfalls in zwei Kapiteln vollzogen. Zuerst wird der Gottesdienst als Werk Gottes dargestellt, wie es sich in der Verkündigung, dem Abendmahl und dem Amt der Kirche als beider Vermittlung vollzieht. Damit gibt das 1. Kap. auf die Frage Antwort, worin L. die Gabe sieht, die Gott im Gottesdienst gewähren will. Entsprechend der doppelten Bezogenheit seines Glaubensdenkens auf Gott in Christus einerseits und die zu rettende Menschheit andererseits erscheint als Gabe des Gottesdienstes der gegenwärtige Christus selbst mit der durch ihn bereiteten Erlösung für die Welt. „Diese gesamte Bewegung des im Gottesdienst geschehenden Werkes Gottes hat daher auch den Charakter eines Kampfes, durch den Christus in fortschreitendem Heilshandeln seine Feinde niederkämpft" (S. 222). Der Glaube aber gibt Gemeinschaft mit diesem Heilshandeln und damit in Christus mit Gott. So ergibt sich für das letzte große Kapitel eine Darstellung des Gottesdienstes als Werk des Glaubens, das jenes Gotteswerk gebraucht. Entscheidend wird hier das Hören des Wortes und der Gebrauch des Sakramentes. Durch beides will Gott an uns handeln und uns in die Christusgemeinschaft im Glauben eingliedern. Alles, auch der usus sacramenti, steht dabei auf Gottes Handeln. Aber Gott will den Einzelnen durch sein in Wort und Sakrament sich vollziehendes Heilswerk tatsächlich zu einem neuen Menschen des Glaubens umschaffen. Doch da bis zur letzten Stunde Glaube und Unglaube auch in uns selbst noch nicht geschieden sind, wird dies Gotteswerk in Christus uns immer wieder als Gnade und Gericht zugleich im Gottesdienst treffen. Nur dank der Wirkung des heiligen Geistes kann Gottes Dienst in Christus „an mir" zu „meinem" Dienst durch Christus vor Gott werden. In Verbindung mit den Ausführungen über Gottes Handeln in den Konkretionen des gottesdienstlichen Vollzuges finden sich wesentliche Erkenntnisse über die „unsichtbare" Kirche, die bei L. doch der „sichtbaren" Welt nicht einfach entgegengesetzt ist. Der Glaube als Christusgemeinschaft führt dann in das Mit-Christus-Priester-Sein hinein, das gleichzeitig zum Priestersein für den Nächsten ruft. Im Dank-, Lob- und Gebetsopfer gewinnt dies priesterliche Amt Gestalt. Seinen umfassenden Charakter offenbart es aber erst in der Bereitschaft zum leiblichen Opfer, vor allem verkörpert in der lutherischen Berufsauffassung und der entsprechenden Gestaltung des beruflichen Lebens. So nimmt der Gottesdienst als Werk des Glaubens den Menschen völlig in Anspruch, indem er bis in das Opfer seiner selbst in die Konformität mit Christus hineingezogen wird und darin das Getötetwerden des alten Menschen erfährt, während sein neues Leben erst verborgenerweise mitten unter dem Tode da ist. Erst im letzten Abschnitt werden dann Einzelfragen gottesdienstlicher Gestaltung unter den Gesichtspunkten Glaube und Liebe,

denen die Momente der Freiheit und Ordnung in der gottesdienstlichen Praxis entsprechen, behandelt. Ganz am Schluß wird noch einmal eindrucksvoll der christologische Einheitspunkt herausgestellt, in dem sich die verschiedenen Linien von L.s Gottesdiensttheologie immer wieder begegnen: „Christus ist Gottes Dienst an uns, und er ist auch unser Gottesdienst im Glauben".

Damit sind nur Grundlinien in diesem wesentlichen Buche aufgezeigt. Ganz besonders wertvoll erscheint das ausführliche Literaturverzeichnis, das verrät, auf welch umfassender Vorarbeit das ganze Werk beruht. Jedenfalls wird keiner von uns an diesem wichtigen Werk so bald auslernen. Die verantwortlichen Männer unserer Agendenkommissionen sollten in ihm zu Hause sein. Und unsere Pfarrer kann V.s Buch zu noch größerem Verantwortungsernst und neuer Freudigkeit in ihrem äußerlich oft so unscheinbaren gottesdienstlichen Werk führen!

Greifswald William Nagel

Luther-Bibliographie 1940-1953

(Im Auszug)

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistent und Sachbearbeiter für die Luther-Bibliographie: Pastor *Gottfried Petzold*. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Dr. Gottfried Hornig, Lund; Prof. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. Dr. Gordon Rupp, Cambridge; Prof. Dr. Theobald Süß, St. Ouen/Seine; Prof. D. Valdo Vinay, Rom.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte: Leipzig; 41. Jhg.: Tübingen; ab 42. Jhg.: Gütersloh.
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen.
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, München bzw. (ab 5. Jhg., H. 13) Berlin.
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München.
LuthJb	=	Luther-Jahrbuch 1940 und 1941, Gütersloh.
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, Gütersloh bzw. (ab 24. Jhg.) Berlin.
ThLBl	=	Theologisches Literaturblatt, Leipzig.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
ThZ	=	Theologische Zeitschrift, Basel.
VuF	=	Verkündigung und Forschung, München.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZsystTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin.
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

A. Quellen

1. Quellenkunde

1. *Clemen, Otto:* **Unbekannte Drucke, Briefe und Akten aus der Reformationszeit.** Leipzig: Harrassowitz '42. 112 S. gr. 8° 8,— = Zentralbl. f. Bibliothekswesen, Beih. 73.
2. *Kähler, Ernst:* **Ein übersehenes Lutherfragment.** ThLZ 75, '50; Sp. 170.
3. *Kittel, H[elmut]:* **Vergessene Celler Reformationshandschriften.** ThLZ 77, '52; Sp. 181—184.
4. **Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518.** Hrsg v. *Erich Vogelsang.* Berlin: de Gruyter '40. 97 S. 8° 8,— = Arbeiten z. KG. 27.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

5. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 58, Teil 1: Gesamtregister. Teil 1.** Weimar: Böhlau '48. 322 S. 4° Brosch 33,60, subskr. 26,90
6. *Luther Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. 10.** (1. März 1542—31. Dez. 1544.) Weimar: Böhlau '47. XVI, 732 S. 4° 64,80; subskr. 51,80
7. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. 11.** (1. Jan. 1545—3. März 1546.) Weimar: Böhlau '48. XII, 337 S. 4° 29,70; subskr. 23,80
8. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 1. Aus der Frühzeit der Reformation.** Neue Überarb. München: Kaiser '51. 550 S., 1 Titelb. gr. 8° 21,50; geb. 24,50
9. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 2. Schriften des Jahres 1520.** München: Kaiser '48. 422 S., 1 Titelb. gr. 8° 11,—; Hlw. 13,50; subskr. 8,70; Hlw. 11,20
10. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 3. Schriften zur Neuordnung der Gemeinde, des Gottesdienstes und der Lehre.** München: Kaiser '50. 534 S., 1 Titelb. gr. 8° 15,50; Lw. 18,20; subskr. 15,70
11. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 5. Von der Obrigkeit in Familie, Volk und Staat.** München: Kaiser '52. 452 S., 1 Titelb. gr. 8° 20,—; subskr. 17,—; Lw. 23,—; subskr. 20,—
12. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Erg. R., Bd. 1. Vom unfreien Willen.** München: A. Lempp '40. 371 S., 1 Titelb. 8° Lw. 5,20
13. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Erg. R., Bd. 4. Die Advents- und Weihnachtspredigten der Kirchenpostille.** Bearb. v. *Georg Merz.* München: A. Lempp '40. 635 S., 1 Titelb. 8° Lw. 9,80; subskr. 8,80
14. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Erg. R., Bd. 6. Wider den Löwener Theologen Latomus.** (Übers., Anm. u. theol. Bearb.: Robert Frick.) München: Kaiser '53. 183 S. gr. 8° 7,30; subskr. 6,60; Lw. 9,80; subskr. 8,80
15. *Luther, (Martin):* **Werke in Auswahl.** Unter Mitw. v. Albert Leitzmann hrsg. v. *Otto Clemen.* Neuaufl. **Bd. 1—4.** Berlin: de Gruyter '50. VI, 512 S., 1 Bl.; VI, 464 S.; 516 S.; 432 S. 8° Lw. 30,—
16. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Schriften, Predigten, Zeugnisse f. d. Gemeinde v. heute dargeboten u. verdolmetscht. **Bd. 6. Martin Luther, der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche.** Luthers Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse. 1.—5. Tsd. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchh. '40. 510 S. 8° Lw. 5,—
17. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 3. Der neue Glaube.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('49). 280 S. kl. 8° Hlw. 6,80
18. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 4. Der Kampf um die reine Lehre.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('50). 319 S. kl. 8° Hlw. 7,—
19. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 5. Die Schriftauslegung.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('51). 367 S. kl. 8° Hlw. 7,20
20. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 6. Kirche und Gemeinde.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ['52]. 325 S. kl. 8° Hlw. 6,—
21. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 9. Tischreden.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('48). 308 S. kl. 8° Pp. 8,—
Dass.: 2. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '53. 316 S. kl. 8° 6,—
22. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* **T. 2. Das Matthäus-Evangelium.** Kap. 3—25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '48. 372 S. gr. 8° Lw. 48,—; subskr. 43,—

23. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* **T. 2. Das Matthäus-Evangelium.** (Mark. 1—13; Luk. 3—21.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '53. 7*, 394 S. gr. 8° Lw. 30,70

24. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* **T. 5. Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '50. 57*, 483 S. gr. 8° Lw. 37,50

25. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* 2. durchges. Aufl. **T. 1. Die Weihnachts- und Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas.** (Matth. 1—2 u. Luk. 1—2; 3, 23—28.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '51. 8*, 304 S. gr. 8° Lw. 23,80; subskr. 21,40

26. *Luther, Martin:* **Die Hauptschriften.** (2. Aufl. [Hrsg.:] *Kurt Aland* [u. a.]) Berlin: Christl. Zeitschriftenverl. ('51). VIII, 466 S. gr. 8° Hlw. 12,50

27. **Martin Luther.** Selección y prólogo de *Martin Marczynski.* Buenos Aires: Universidad, Facultad de filosofía y letres ('46). 44 S. 8° = Antología alemana. Serie 1, Facs. 20.

28. *Luther, Martin:* **Scritti politici.** Traduzione a cura di *Guiseppina Panzieri Saija.* Con una introduzione di *Luigi Firpo.* Torino: Un. tip. ed. torinese '49. 598 S., m. 8 Taf. 8° L. 1900.— = Classici politici, collezione diretta da Luigi Firpo. 5.

29. *Luther, Martin:* **Reformation Writings;** transl. with introd. and notes from the definitive Weimar ed. by *Bertram Lee Woolf.* **V. 1: The Basis of the Protestant Reformation.** London: Lutterworth Press '52. 402 S. 27 s. 6 d.
Dass. Amerik. Ausg.: New York: Philosophical Lib. '53. $ 6.—

30. *Luther, Martin:* **Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians;** based on lectures delivered at the University of Wittenberg in the year 1531 (prepared by *Philip S[aville] Watson).* London: James Clarke 53. 567 S. 16 s. 6 d.

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

31. **Luthers Briefe an seine Käthe.** Erl. v. *O(tto) Clemen.* Mit 5 Abb. Zwickau: Herrmann '40. 54 S. 8° p. 1,25
Dass.: Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('49). 55 S. 8° 1,20; geb. 1,60
Dass.: [Neuaufl.] ['51]
Dass.: [3. Aufl.] ('52)

32. **Luthers Rätselbüchlein.** Zusgest. v. *O(tto) Clemen.* 2. Aufl. Zwickau: Herrmann '40. 31 S. kl. 8° —,30

33. **Das ewige Licht geht da herein, gibt der Welt einen neuen Schein.** Kleines Luther-Lesebuch. (Hrsg. v. *K[arl] F[rido] Engelhardt).* Hameln: Bücherstube F. Seifert '48. 234 S. kl. 8° Pp. 4,50

34. **D. Martin Luthers letzte Tage** im Zeugnis seiner letzten Briefe, Tischreden, Predigten, Schriften und seiner Freunde, zsgest. v. *Theodor Knolle.* Hamburg: Nölke '46. 48 S. 8° 2,—

35. **D. Martin Luthers Leben und Lehre** in Worten aus seinen Werken und Briefen. Zsgest. v. *Georg Buchwald.* Gütersloh: Bertelsmann ('47). XI, 208 S. gr. 8° 10,—

36. **Glauben und Tun.** Ein Luther-Brevier. Zsgest. v. *Karl August Meißinger.* (1.—5. Tsd.). München: Piper ('47). 263 S. 8° Pp. 6,80

37. **Luther heute.** Das Vermächtnis des Reformators im Selbstzeugnis. Geleitwort und Auswahl von *Wilhelm Horkel.* Hamburg: Trautmann '48. 123 S. Hlw. 4,60

38. **Alles ist Wunder.** Martin Luther beschaut die Schöpfung. Mit Bildern von Willi Harwerth, hrsg. v. *Wilhelm Praesent.* Kassel: Stauda ('48). 56 S. kl. 8° 2,50
Dass.: 2. Aufl. '50 Pp. 2,40

39. **Vom wahren Herzenstrost.** Martin Luthers Trostbriefe. Ausgew. u. eingeführt v. *Paul Scheurlen.* 2. Aufl. Stuttgart: Steinkopf ('49). 143 S., 1 Titelb. kl. 8° Hlw. 2,50 = Evangelische Hausbücherei.

40. *Stapel, Wilhelm:* **Luthers Lieder und Gedichte.** Mit Einl. u. Erl. Stuttgart: Evang. Verlagswerk ('50). 245 S. 8° Lw. 9,80

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

41. *Luther, Martin:* **Von der Menschwerdung des Menschen.** Eine akademische Vorlesung über den 127. Psalm. (Verdeutscht und erläutert v. *Gerhard Gloege).* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '40. 84 S. 8° 2,20

42. *Luther, Martin:* **Kriegsmann und Christ.** (Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können [Ausz.].) Berlin: Verl. d. Evang. Bundes '40. 15 S. 8° p. —,20 = Der Heliand. H. 64.

43. *Luther, Martin:* **Wider die Jüden.** (Tractat von den Jüden und ihren Lügen samt dessen Anh., der Flugschrift vom Schem Hamphoras.) 400 Jahre dt. Ringen gegen jüd. Fremdherrschaft. (Bearb., eingel. u. mit erl. Zusätzen aus dem Gesamtgebiet der Judenfrage vers.) v. *E[lmar] V[inibert] von Rudolf;* [d. i. *Rudolf von Elmayer-Vestenbrugg].* München: Dt. Volksverlag '40. 151 S. 8 Taf. 8° Lw. 3,50

44. *Luther, Martin:* **Wie soll man beten?** Eine einfältige Weise zu beten für Meister Peter, den Barbier, 1534. 3. Aufl. Stettin: Burmeisters Buchh. '40. 17 S. 8° —,30

45. *Hermann, Rudolf:* Luthers **Zirkulardisputation über Matth. 10, 21.** LuthJb 23, '41; S. 35—93.

46. *Luther M(artin):* **Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene** (Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis [dt.]). Übers. u. eingeleitet von *Th[eodor] Heckel.* Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa in Komm. ('41). XXXIV, 80 S., 1 Titelb. gr. 8° 3,— = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. 3.
Dass.: Gütersloh: Bertelsmann '48. 136 S. kl. 8° Pp. 3,50 = Schriftenreihe der Luthergesellschaft. H. 15.

47. *Luther, Martin:* **Von Kaufhandlung und Wucher.** Ein Sermon aus dem Jahre 1524. Schwenningen: Neckar-Verl. '47. 24 S. 8° 1,20 = Sozialwissenschaftl. Schriftenreihe. Nr. 3.

48. *Luther, Martin:* **Drei Schriften.** Bes. v. *Arnold E[rich] Berger †.* Hannover: Wissenschaftl. Verl.-Anst. '48. 112 S. 8° 7,60 = Texte zur dt. Philologie u. Literaturgeschichte.

49. *Luther, Martin:* **An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen.** Mit einer kurzen Biographie und einem Nachwort hrsg. v. *Ernst Kähler.* Neue Ausg. Stuttgart: Reclam ('51). 190 S. kl. 8° 1,20 = Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 1578/78a.

50. *Luther, Martin:* **Der Ruf zur Buße.** Eine Auslegung der sieben Bußpsalmen. Durchges., f. d. Leser v. heute zugerichet u. mit Anm. vers. v. *Georg Helbig.* Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('49). 108 S. kl. 8° Pp. 3,20 = Luther. Das Lutherwort zum Psalter. Bd. 1.

51. *Luther, Martin:* **Der deutsche Psalter.** Hrsg. v. *Fritz Schmitt.* Nürnberg: Hans Carl ('48). 204 S. kl. 8° 3,50 (Mit e. Nachw.) = Geleit des Geistes.

52. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen** (De libertate christiana [lat. u. dt.]). Hrsg. v. *L[udwig] E[rich] Schmitt.* 2. Aufl. Halle (Saale): Niemeyer '53. 90 S. 8° 2,50 = Neudrucke dt. Literaturwerke d. 16. u. 17. Jhs. Nr. 18.

53. **The Martin Luther Christmas Book;** with celebrated woodcuts by his contemporaries; transl. and arranged by *Roland H[erbert] Bainton.* Philadelphia: Westminster Press '48. 10, 74 S. $ 2,50

54. *Luther, Martin:* **Table Talk;** ed. with an introd. by *Thomas Samuel Kepler.* St. Cleveland: World Pub. '52. XXIII, 345 S. $ 1,50; Toronto: Mc Clelland. $ 2,— = World Devotional Classics.

55. *Luther, Martin:* **Der 118. Psalm.** (Das schöne Confitemini. Durchges. u. hrsg. v. Wilhelm Heinsius.) 3. Aufl. München: A. Lempp '40. 81 S. 8° p. 1,80 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 6.

56. *Luther, Martin:* **Liturgische Schriften.** München: A. Lempp '40. 85 S. 8° p. 1,40 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 7.

57. *Luther, Martin:* **Von den guten Werken.** (Bearb. v. *Eduard Ellwein;* Anm. v. *Georg Merz* u. *Ernst Kinder.* 2. Aufl.) München: A. Lempp '41. 103 S. 8° 1,20 = Evang. Lehr- u. Trostschriften H. 9.

58. *Luther, Martin:* **Vom heiligen Abendmahl.** München: A. Lempp '42. 88 S. 8° 1,40 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 10.

59. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** München: A. Lempp '40. 28 S. 8° p. —,50 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 11.

60. *Luther, Martin:* **Liturgische Schriften.** (Die Schrift hat *Otto Dietz* bearb. 2. Aufl.) München: Kaiser '50. 98 S. 8° 2,40 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 1.

61. *Luther, Martin:* **Geistliche Lieder.** (Die Schrift hat *Otto Dietz* bearb. 2. Aufl.) München: Kaiser '50. 119 S. 8° 2,80 = Evang. Lehr- u. Trostschriften. H. 2.

62. *Lessing, Eugen:* **Il Piccolo Catechismo di Lutero,** traduzione italiana del XVI sec. Firenze '42.

63. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Samt einer kurzen Anleitung zu besserem Verständnis desselben. In gewisse Fragen und Antworten gestellt v. den gesamten evang. Predigern zu Herford. Zsgest. anno 1690. Nach Beschlüssen der Westfäl. Prov.-Synode mit Bibelsprüchen vermehrt und mit einem Anhang über die Unterscheidungslehren versehen. [Neuaufl.] Gütersloh: Bertelsmann '40. 202 S. kl. 8° Hlw. 1,—
Dass.: Neue, durchges. Ausg. Gütersloh: Der Rufer ('49). 207 S. kl. 8° Hlw. 2,—

64. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Mit e. Vorrede D. Martin Luthers zum „Deudsch Catechismus". Entstanden nach e. Predigt 1528. (Neu hrsg. zum Luther-Jahr 1946. Geschrieben v. Rudi Wagner.) (Berlin: Verl. Haus und Schule '46.) 24 Bl. mit Abb. 8° 4,50

65. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Hrsg. v. d. Bischofskonferenz der VELKD nach den Beschlüssen d. Generalsynode zu Rostock. Berlin: Luth. Verlagshaus '51. 28 S. kl. 8° —,45

66. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** (Textfassung auf Grund d. Beschlusses d. Generalsynode d. VELKD.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('51). 31 S. 8° —,50

67. **Der kleine Katechismus** Doktor *Martin Luthers.* Hrsg. v. d. Bischofskonferenz d. VELKD nach den Beschlüssen d. Generalsynode zu Rostock bei der Thür. Bibelanstalt Altenburg. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '52. 28 S. kl. 8° —,30

68. *Luther, Martin:* **Kleiner Katechismus.** (Rostocker Fassung.) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '51.) 15 S. kl. 8° —,20

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

69. *Aland, Kurt:* **„Auch widder die reubischen und mördischen rotten der andern bawren."** Eine Anmerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. ThLZ 74, '49; Sp. 299—303.

70. *Brandenburg, [Hans]:* **Zur Textgestalt der frühen Vorlesungen Luthers.** ZKG 3. F. XI. (60. Bd.), '41; S. 89—95.

71. *Elert, Werner:* **Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis.** Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. 1, '48; S. 168—170.

72. *Hiltbrunner, Otto:* **Die Titel der ersten Streitschriften zwischen Johannes Eck und Martin Luther.** ZKG 4. F. II. (64. Bd.), '52/'53; S. 312 bis 320.

73. *Jauernig, Reinhold:* **Zur Jenaer Lutherausgabe.** ThLZ 77, '52; Sp. 747—762.

74. *Knorr, Friedrich:* **Die Luthersammlung der Coburger Landesbibliothek.** ELKZ 6, '52; S. 369—370.

75. *Kronenberg, M. E.:* **Uitgaven van Luther in de Nederlanden verschenen tot 1541** [= Lutherausgaben in den Niederlanden, erschienen bis 1541]. Ned. Arch. Kerkgesch. XL, '53; S. 1—25.

76. *Maurer, Wilhelm:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** 2 Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '49. 168 S. gr. 8° 12,50

77. **Register der Bibelzitate in Luthers Schriften in den Jahren 1509—1519.** Zsgest. v. *L[ennart] Pinomaa.* o. O. '52. Hektographiert. 106 S. 30,—; 25.— skr.; $ 8.—

78. *Schott, Erdmann:* **Zur Exegese von „Velut ille ad Rombum" in Luthers „De servo arbitrio".** ThLZ 73, '48; Sp. 690—692.

79. *Schott, Erdmann:* **Noch einmal: Velut ille ad Rombum.** ThLZ 74, '49; Sp. 563—565.

80. *Stange, Carl:* **Velut ille ad Rombum.** ThLZ 74, '49; Sp. 359—362.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

81. *Thulin, Oskar:* **Die Wittenberger Lutherstätten.** (Berlin: Deutscher Kunstverl. '47.) 14 S. mit Abb. kl. 8° —,80 = Große Baudenkmäler. H. 88.

82. *Thulin, Oskar:* **Bilder der Reformation.** Aus den Sammlungen der Lutherhalle in Wittenberg. Berlin: Evang. (Verl.-Anst. '53). 84 S. mit Abb. 8° 3,—

B. Darstellungen

1. Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

83. *Bainton, Roland Herbert:* **Here I stand: A Life of Martin Luther.** New York: Abingdon Cokesbury '50. 7, 422 S. il. $ 4,75
Dass.: Engl. Ausg.: London: Hodder & Stoughton '50 20 s
Dass.: Dt. Ausg.: **Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers.** (Berechtigte Übers. aus dem Amerik. v. Hermann Dörries.) Mit 87 Abb. u. 4 Kunstdrucktaf. Göttingen: Deuerlichsche Verlbh. ('52). 367 S. mit Abb. gr. 8° Lw. 16,80

84. *Bainton, Roland Herbert:* **The Reformation of the Sixteenth Century.** Boston: Beacon Press '52. XI, 276 S. ill. $ 3,75; Sounders, S.J.R. $ 4,25

84a *Bauclair, André:* **Luther et son temps.** Paris: Editions internationales '46.

85. *Buonaiuti, Ernesto:* **Lutero e la Riforma in Germania.** (2. ediz.) Roma: Ed. Faro '45. XXIII, 405 S. 8° L. 400,—

86. *Bendiscioli, Mario:* **Il luteranesimo.** Milano: Ist. ed Galileo '48. 141 S., 1 Taf. 16° L. 450,— = Le religioni dell' umanita. 18.

87. *Brandi, Karl:* **Die deutsche Reformation.** Leipzig: Koehler und Amelang '41. XIV, 328 S., 10 Taf. gr. 8° Lw. 10,—

88. *Brandi, Karl:* **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.** 2. umgearb. Aufl. Leipzig: Koehler und Amelang ('42). 611 S. gr. 8° Hlw. 15,—

89. *Dallmann, William:* **Martin Luther, his Life and his Labor.** Rev. ed. St. Louis: Concordia '51. 262 S. ill. $ 3.50

90. *Eerenbeemt (van den), Lorenz:* **Lutero, vita e dottrina.** Prefazione di Piero Chiminelli. (Traduzione dall'ollandese). Roma: Coletti '46. 112 S. 8° L. 110.—

91. *Febvre, Lucien:* **Un destin: Martin Luther.** (Paris:) Presses universitaires, 2. Aufl. '45, 3. Aufl. '51. 219 S., Portrs. 700 fr.

92. *Grisar, Hartmann:* **Martin Luther, His Life and Work;** adapted from the second German edition by Frank J. Eble, ed. by Arthur Preuss. Westminster, Md.: Newman Press '50. X, 609 S. $ 4.75

93. *Joachimsen, Paul:* **Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte.** In vollst. Fassung erstmals aus dem Nachlaß hrsg. v. Otto Schottenloher. München: Kaiser/Oldenbourg '51. XXIV, 312 S. gr. 8° Lw. 15,60

94. *Jørgensen, Alfred Theodor:* **Martin Luther. Kirkens Reformator.** København: Gyldendal '46. 208 S. ill. dsk. 11,75; geb. 20,50
Dass.: Amerik. Ausg.: **Martin Luther. Reformer of the Church.** Transl. by R. M. Jensen. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House '53. XII, 225 S. $ 3.00

95. *Klein, Tim:* **Luther. Der Evangelist von Gottes Gnaden.** (2. Aufl.) Berlin: Luth. Verlagshaus '53. 262 S. 8° Lw. 8,50

96. *Kleinschmidt, Karl:* **Martin Luther.** Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformation. Berlin: Kongreß-Verl. '53. 150 S., 1 Titelb., mehr. Bl. Abb. 8° Hlw. 3,50

97. *Kooiman, Willem Jan:* **Maarten Luther, doctor der Heilige Schrift, reformator der kerk.** Amsterdam: W. ten Have '46. 151 S. geb. fl. 5,90
Dass.: 2. Aufl. '48
Dass.: Dt. Ausg.: **Martin Luther, Doktor der Heiligen Schrift, Reformator der Kirche.** (Aus dem Holl. übers. v. Fritz Thoms. 1.—5. Tsd.) München: Kaiser '49. 245 S. mehr. Bl. Abb., 1 Titelb. 8° 6,50; Hlw. 8,50

98. *Lilje, Hanns:* **Luther. Anbruch und Krise der Neuzeit.** Nürnberg: Laetare-Verl. '46. 229 S., 4 Bl. Abb. 8° Hlw. 8,—
Dass.: 2. Aufl. '48.
Dass.: (3. Aufl.) ('52). 261 S. 6,80
Dass.: Amerik. Ausg.: **Luther now;** transl. by Carl J. Schindler. Philadelphia: Muhlenberg Press '52. XV, 190 S. $ 2.25

99. *Lortz, Joseph:* **Die Reformation in Deutschland.** Bd. 1: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung. Bd. 2: Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. Freiburg: Herder '39/'40. XII, 437 S., 5 Bildtaf.; IX, 322 S., 6 Bildtaf. 4° 19,—; Lw. 25,—
Dass.: 2. Aufl. '41.
Dass.: 3. Aufl. '49. 36,—; Lw. 45,—

100. *Merle d Aubigné, Jean Henri:* **Life and Times of Martin Luther;** selections from d'Aubigné's famed history of the reformation of the sixteenth century; transl. from the French by H. White and rev. by the author. Chicago: Moody Press '50. 9, 559 S. $ 3.50
Dass.: Engl. Ausg.: London: Oliphants '50. 28 s.

101. *Peuckert, Will-Erich:* **Die große Wende.** Das apokalyptische Saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde. Hamburg: Classen & Goverts ('48). 748 S. 8° 37,50

102. *Plass, Ewald Martin:* **This is Luther;** a character study. St. Louis: Concordia '48. XIV, 395 S. ill. $ 5.—

103. *Preuß, Hans:* **Martin Luther, der Christenmensch.** Gütersloh: Bertelsmann '42. XIII, 364 S. gr. 8° 11,—; Lw. 13,—

104. *Preuß, Hans:* **Martin Luther. Seele und Sendung.** Gütersloh: Bertelsmann ('47). 232 S. mit Titelb. 8° Hlw. 7,—

105. *Reiter, Paul:* **Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre.** Eine histor.-psychiatr. Studie. **Bd. 2. Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten.** Kopenhagen: Munksgaard '41. 633 S. gr. 8° dsk. 30,—
Dass.: Dän. Ausg.: **Martin Luther. Hans Tid, hans Personlighed og forudsaetningerne for hans reformatoriske Vaerk.** En psykiatrisk-historisk Studie. I.—II. København: Westermann '46. 260 S., ill. 10 Taf.; 180 S. u. 2 Taf. dsk. 28,—

106. *Ritter, Gerhard:* **Die Weltwirkung der Reformation.** Leipzig: Koehler und Amelang ['41]. 225 S. 8° Pp. 4,—

107. *Ritter, Gerhard:* **Luther. Gestalt und Tat.** (3. neubearb. u. verm. Aufl.) München: Bruckmann '43. 291 S., 1 Titelb. 8° Pp. 4,—
(Titel der 1. u. 2. Aufl.: **Luther, Gestalt und Symbol.**)
Dass.: 4. Aufl. (München:) Münchener Verl. ('47). 284 S., 1 Titelb. 8° 6,50
Dass.: 5. Aufl. München: Bruckmann ('49). 284 S., 1 Titelb. 8° 8,50

108. *Ritter, Gerhard:* **Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert.** Die kirchl. u. staatl. Wandlungen im Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe. (1.—4. Tsd.) Berlin: Verl. d. Druckhauses Tempelhof ('50). 380 S., 1 Kt. gr. 8° Lw. 16,50

109. *Schmid, Heinrich:* **Martin Luthers Lebens- und Sterbensgeschichte.** Für die Kirchen des Rates der Evang.-Luth. Kirche in Deutschland hrsg. München: Evang.-Luth. Landeskirchenrat '46. 80 S. mit Abb. 8° —,60

110. *Schwiebert, Ernest George:* **Luther, and His Times;** the reformation from a new perspective. St. Louis: Concordia '50. XXII, 892 S. ill., mehr. Kt. $ 10,—

111. *Stolee, Ingeborg B.:* **Luther's Life.** A revision based on Luther's life by O. Nilsen. Minneapolis: Augsburg Publ. House '43. 9, 157 S. ill. $ 2.50; pa. 1.50

112. *Strohl, Henry:* **La pensée de la Réforme.** Neuchâtel, Paris: Dalechaux et Niestlé '51. 264 S. 7.50 sfr.; geb. 10.50 sfr. = Coll. Manuels et précis de Théologie. 32.

113. *Strohl, Henry:* **Luther, sa vie et sa pensée.** 2. Aufl. Strasbourg: Oberlin '53. 287 S. 550 fr.

114. *Ubertazzi, Giovanni:* **Lutero.** 2. Aufl. Milano: '47.

115. *Watzinger, Carl Hans:* **Mensch aus Gottes Hand.** Ein Luther-Roman. (7.—10. Tsd.) Karlsbad-Drahowitz u. Leipzig: Kraft ('42). 299 S. 8° Hlw. 4,80

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

116. *Bakel, H. A. van:* **Lutherlegenden.** Bij de 400. jarige herdenking van Luther's sterfdag 18 Februarii 1546. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon '46. 137 S. m. Abb. geb. fl. 3.25

117. *Boehmer, Heinrich:* **Der junge Luther.** Mit e. Nachwort hrsg. v. Heinrich Bornkamm. 3. Aufl. (Mit 35 z. T. unveröffentl. Bildern u. Faks.) Leipzig: Koehler u. Amelang ['40]. 380 S. 8° Lw. 8,50
Dass.: 4. Aufl. '51. Lw. 8,—

Dass.: (4. Aufl.) Stuttgart: K. F. Koehler ('51). 385 S. gr. 8° Lw. 13,50
Dass.: 5. Aufl. Leipzig: Koehler u. Amelang '52. 380 S. m. Abb. u. 1 Faks. gr. 8° Hlw. 8,—

118. *Freydank, Hanns:* **Martin Luther und der Bergbau.** Eisleben: Schneider '40. 112 S. mit Abb., 18 S. Abb. 8° Hlw. 3,— = Bilder aus der Mansfelder Vergangenheit. Bd. 4.

119. **Luther in Thüringen.** Gabe der Thüringer Kirche an das Thüringer Volk. Bearb. v. *Reinhold Jauernig.* (Hrsg.: Der Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen. Ill.: Hans Bock.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('52). 237 S. 8° Pp. 6,—

120. *Kniper, Barend Klaus:* **Martin Luther, the Formative Years.** Grand Rapids, Mich.: Eerdmans '43. 2. Aufl. 135 S. $ 1.50

121. *Meissinger, Karl August:* **Der katholische Luther.** (Dr. Otto Hiltbrunner hat Text u. Anm. durchges. u. erg., d. redaktionelle Zusammenstellung bes. u. d. Titel zugefügt. Bibliographie u. Reg. wurden bearb. v. Dr. Mordstein.) München: Lehnen ('52). VIII, 320 S. gr. 8° 15,80; geb. 19,80
Dass. Schweizer Ausg.: Bern: Francke ('52). sfr. 15.80; Lw. sfr. 19.80

122. *Meissinger, Karl August:* **Luther. Die deutsche Tragödie 1521.** Bern: Francke ('53). 190 S. kl. 8° Lw. 6,80; sfr. 6.80 = Sammlung Dalp. Bd. 35.

123. *Miegge, Giovanni:* **Lutero. Vol. I: L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483—1521.)** Torre Pellice: Libreria ed. Claudiana '46. 558 S., 10 Abb. 8°

124. *Petzold-Heinz, Irma:* **Luthergeschichten.** (Gütersloh:) Rufer-Verl. '52. 156 S., mehr. Taf. 8° Pp. 6,80

125. *Rupp, Ernest Gordon:* **Luther's Progress to the Diet of Worms 1521.** London: SCM-Press '51. 109 S. 9 s
Dass. Amerik. Ausg.: Chicago: Wilcox & Follet '51 $ 2.—

126. *Saarnivaara, Uuras:* **Luther discovers the Gospel;** new light upon Luther's way from medieval Catholicism to Evangelical faith. St. Louis: Concordia '51. 146 S. $ 1.95

127. *Tümmler, Hans:* **Luther und Erfurt.** Erfurt: Gebr. Richters Verl.-Anst. '43. 83 S. m. Abb. 4° Hlw. 6,80

128. *Vesper, Will:* **Martin Luthers Jugendjahre.** Bilder und Legenden. 27.—34. Tsd. Gütersloh: Bertelsmann '43. 284 S. 8° Hlw. 2,—

b) Luthers Familie

129. *Bosenstein, Hanna:* **Katharina Luther.** Ein Lebensbild. Konstanz: Christl. Verl.-Anst. ('47). 74 S. kl. 8° 2,—

130. *Dallmann, William:* **Kate Luther.** Milwaukee: Northwestern Publ. House '41. 123 S. ill. $ 1.—

131. *Katterfeld, Anna:* **Katharina von Bora.** Der Morgenstern von Wittenberg. Ein Lebensbild. Lahr-Dinglingen [Baden]: St. Johannis-Druckerei ('52). 143 S. 8° Hlw. 3,60; geb. 5,30

132. *Krollmann, Ch.:* **Martin Luthers Sohn in Königsberg.** Mitteil. des Vereins für die Gesch. v. Ost- u. Westpreußen 16, '41/42; S. 10—17.

133. *Klepper, Jochen:* **Die Flucht der Katharina von Bora oder Die klugen und die törichten Jungfrauen.** Aus d. Nachlaß unter Benutzung v. Tagebuchaufzeichnungen hrsg. u. eingel. v. Karl Pagel. (4.—8. Tsd.) Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. ('51). 248 S., 1 gef. Bl. 8° Lw. 8,80 = Klepper: Das ewige Haus. Kap. 1.

134. *Kroker, Ernst:* **Katharina von Bora. Martin Luthers Frau.** Ein Lebens- und Charakterbild. Mit 9 Bildbeil. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('51). 281 S. 8° Lw. 5,50
Dass.: 2. Aufl. ('52).

135. *Weber, Margarete:* **Katharina von Bora, Martin Luthers Hausfrau. Charlotte von Bodelschwingh, die Mutter des Vaters von Bethel.** (1.—10. Tsd.) Stuttgart: Calwer Vereinsbuchh. ('41). 64 S. m. Abb. kl. 8° p. —,50 = Begegnungen. 6.
Dass.: (23.—27. Tsd.) ('47). —,80

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

136. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers geistige Welt.** Aufsätze und Vorträge. Lüneburg: Heliand-Verl. ('47). 296 S. 8° Pp. 12,—
Dass.: (2. Aufl.) Gütersloh: Bertelsmann ('53). 350 S. 8° Lw. 14,—

137. *Brunstädt, Friedrich:* **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.** Gütersloh: Bertelsmann '51. 258 S. 8° Lw. 15,85

138. *Eberlein, Hellmut:* **Luthers Christentum.** (Hrsg. v. Hans Beck.) Metzingen/Wttb.: Brunnquell-Verl. ('50). 127 S. 8° kart. 3,80; geb. 4,80 = Bibl.-theol. Aufbau.

139. *Elert, Werner:* **Morphologie des Luthertums.** (Verb. Nachdr. d. 1. Aufl.) Bd. 1: Theologie u. Weltanschauung des Luthertums hauptsächl. im 16. und 17. Jh. Bd. 2: Soziallehren u. Sozialwirkungen des Luthertums. München: Beck ('52/'53). XVI, 465 S.; XV, 544 S. gr. 8° Lw. je 24,—

140. *Holl, Karl:* **Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. 1. Luther.** 7. photomechan. gedruckte Aufl. Tübingen: Mohr '48. XII, 593 S. gr. 8° 18,—

141. *Kramm, Hans Herbert Walter:* **The Theology of Martin Luther.** London: James Clarke '49. 152 S. 8° 10 s 6 d

142. *Schlink, Edmund:* **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.** München: A. Lempp '40. 428 S.

gr. 8° 10,—; geb. 11,80; subskr. 9,60; geb. 10,60 = Einf. in d. ev. Theologie. 8.
Dass.: 2. Aufl.: München: Kaiser '47. 434 S. gr. 8° 11,50; Hlw. 13,50; vorübergeh. ermäßigt auf 5,50; Hlw. 6,80

143. *Seeberg, Erich:* **Grundzüge der Theologie Luthers.** Stuttgart: Kohlhammer '40. VIII, 240 S. gr. 8° Lw. 6,— = Theol. Wissenschaft.
Dass. u. d. Tit.: **Luthers Theologie in ihren Grundzügen.** 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer '50. 240 S. gr. 8° Lw. 11,80

144. *Seeberg, Reinhold:* **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Bd. 1—4. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. '53—54. 8° Lw S. 730.— = Lizenzausg. d. Verl. Deichert, Leipzig.
Bd. 4, 1: Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs. 5. Aufl. (Photomechan. Nachdruck d. 4. Aufl.) '53. XII, 479 S.

145. *Sormunen, Eino:* **Kerjäläisiä me olemme.** [= Bettler sind wir. Aufsätze zu Luthers Theologie.] Helsinki '47.

146. *Walter, Johannes v.:* **Die Theologie Luthers.** Gütersloh: Bertelsmann '40. IX, 305 S. gr. 8° 9,—; Lw. 11,—

147. *Watson, Philip Saville:* **Let God be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther.** London: Epworth Press '47. X, 203 S. 10 s 6 d = Fernley-Hartley Lecture. '47.
Dass. Amerik. Ausg.: Philadelphia: Muhlenberg Press '49. $ 2.50
Dass. Dt. Ausg.: **Um Gottes Gottheit. Eine Einf. in Luthers Theologie.** Übertragen u. bearbeitet v. Gerhard Gloege. Berlin: Luth. Verlagshaus '52. 264 S. 8° Lw. 9,—

148. **Zur Theologie Luthers. I.** Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland 1. Helsinki: Akateeminen Kirjakaappa in Komm. ('43). 115 S. gr. 8° 3,— = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. 4.
Enth. u. a. *Bring, Ragnar:* **Gesetz u. Evangelium u. d. dritte Gebrauch d. Gesetzes in d. luth. Theologie.** S. Nr. 153.

149. **Luther speaks.** Essays for the fourth centenary of Martin Luther's death written by a group of Lutheran ministers from North and Central Europe at present in Great Britain with a foreword by the Bishop of Oslo. Edited by *Hans Ehrenberg.* London: Lutterworth Press '47. 192 S. 8 s 6 d
Chicago: Allenson, A. R. $ 1.75

150. **Luther. Gestalt und Glaube.** Mit Beiträgen v. *Hermann Dietzfelbinger* [u. a.]. Hamburg: Reich u. Heidrich ('48). 143 S. 8° 3,50 = Menschen unter Gottes Befehl. Luther.

151. **Schrift und Bekenntnis.** Zeugnisse lutherischer Theologie. Unter Mitwirkung von ... hrsg. v. *Volkmar Herntrich* u. *Theodor Knolle,* Hamburg, Berlin: Furche ('50). 192 S. 8° Lw. 6,80 = Hamburger theolog. Studien. Bd. 1.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

152. *Bohlin, Torgny:* **Den korsfäste Skaparen.** Förhållandet skapelsefrälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande. **(Der gekreuzigte Schöpfer,** Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der Theologie Luthers gegen den Hintergrund von scholastischem Denken.) Stockholm (Uppsala): Diakonistyr. '52. XI, 456 S. 8° skr. 25.— = Akad. Avh. Uppsala. Mit einer dt. Zusammenfassung.

153. *Bring, Ragnar:* **Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie.** In: Zur Theologie Luthers I, Helsinki '43; S. 43—97. S. Nr. 148.

154. *Bühler, Paul [Theophil]:* **Die Anfechtung bei Martin Luther.** Zürich: Zwingli-Verl. ('42). VII, 231 S. 8° = Theol. Dissertationen, Bd. 3. Zugl. Zürich: Theol. Diss.

154a *Dillenberger, John:* **God Hidden and Revealed;** the interpretation of Luther's Deus absconditus and its significance for religious thought. Philadelphia: Muhlenberg '53. XXIV, 193 S. $ 2,50

155. *Ernst, Paul:* **Luther.** (6 Gesänge.) Aus dem Nachlaß. Graz, Innsbruck, Wien: Akadem. Druck- u. Verl.-Anst. '49. 15 Bl. gr. 8° S. 3.— = Schriftenreihe Paul Ernst u. seine Zeit. F. 2.

156. *Gyllenkrok, Axel:* **Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers.** Uppsala: Lundequist; Wiesbaden: Harrassowitz ('52). X, 148 S. gr. 8° skr. 8,— = Uppsala Universitets Arskrift. '52, 2.

157. *Hermann, Rud(olf):* **Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung.** Tübingen: Mohr '52. 67 S. gr. 8° 3,80 = Samml. gemeinverständl. Vortr. u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte. 200/201.

158. *Huch, Ricarda:* **Luthers Glaube.** Briefe an einen Freund. (22.—26. Tsd.) [Wiesbaden:] Insel-Verl. '46. 262 S. 8° 6,—
Dass. (27.—29. Tsd.) (Wiesbaden:) Insel-Verl. ('51). 262 S. 8° Lw. 10,—

159. *Iwand, H[ans] J[oachim]:* **Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre.** München: A. Lempp '41. 93 S. gr. 8° p. 1,50; subskr. 1,35 = Theol. Existenz heute. H. 75.
Dass.: 2. Aufl. München: Kaiser '51. 4,80

160. *Joest, Wilfried:* **Gesetz und Freiheit.** Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '51. 242 S. gr. 8° 18,50

161. *Josefson, Ruben:* **Den naturliga teologins problem hos Luther.** ([= Das Problem der natürlichen Theologie bei Luther. Mit dt.] Zusfassg.) Uppsala: Lundequist; Leipzig: Harrassowitz ('43). 130 S. gr. 8°

3,—; subskr. 4,50 = Uppsala Universitets Arsskrift. '43, 4.

162. *Krumwiede, Hans-Walter:* **Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers.** Untersuchung zum Entstehen des geschichtlichen Denkens in Deutschland. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('52). 119 S. gr. 8° geb. 8,80 = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. Bd. 1.

163. *Lau, Franz:* **Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie.** ThLZ 73, '48; Sp. 719—730.

164. *Lackmann, Max:* **Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre.** Stuttgart: Evang. Verlagswerk ('53). 119 S. 8° 5,—
S. a. *Lackmann, Max:* **Sola fide.** Nr. 210.

165. *Lerfeldt, Svend:* **Den kristnes kamp. Mortificatio carnis.** En studie i Luthers teologi. [= Der Kampf des Christen. Mortificatio carnis. Eine Studie zur Theologie Luthers.] København: Gad '49. 304 S. dsk. 15.—; geb. 20.— = Doktordisputation.

166. *Lindstrom, Valter:* **Distinktionen mellan lag och evangelium och frågan om kristendomens egenart.** [= Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium und die Frage nach der Eigenart des Christentums.] In: Vid Åbomens fot. 1924—49. Helsingfors '49.

167. *Link, Wilhelm:* **Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie.** Hrsg. v. E[rnst] Wolf und M[anfred] Mezger. München: Kaiser '40. IX, 391 S. gr. 8° Lw. 11,30 = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 9, Bd. 4.

168. *Loewenich, Walther von:* **Luthers evangelische Botschaft.** (München:) Verl. d. Evang.-luth. Kirche in Bayern r. d. Rheins '46. 56 S. 8° 1,50 = Kirchl. theol. Hefte. H. 1.
Dass.: (2. Aufl.) München: P. Müller ('48). 74 S. kl. 8° 1,60 = Christentum und Geistesleben. Bd. 4.

169. *Loewenich, Walther von:* **Humanitas, Christianitas.** 3 Vorträge. Gütersloh: Bertelsmann ('48). 129 S. 8° Pp. 4,—
Luther betr.: **Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau.** Eine Einführung in Luthers Schrift „De servo arbitrio". S. 65—101.
Dass. (2. Aufl.) u. d. Titel: **Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jakob Burckhardt.** ('48)

170. *Maurer, Wilhelm:* **Die Einheit der Theologie Luthers.** ThLZ 75, '50; Sp. 245—252.
S. a. Maurer, Wilhelm: **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** Nr. 76.

171. *Pinomaa, Lennart:* **Der existentielle Charakter der Theologie Luthers.** Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis. Helsinki: (Druckerei d. finn. Lit.-Ges. Akateeminen Kirjakauppa) '40; Leipzig: Harrassowitz (in Komm.). 197 S. gr. 8° 6,—; Fm. 100.— = Annales Academiae scientarum Fennicae. B. 47, 3.
Dass.: Finn. Ausg.: **Lutherin kilvoitteleva usko.** [= Der angefochtene Glaube bei Luther.] Porvoo: WSOY '52. 174 S. 8° Fm. 400.—; geb. 500.—

172. *Prenter, Regin:* **Spiritus creator.** Studier i Luthers Theologi. Aarhus: Universitetsforlaget (København: Samleren) '44. 344 S. 4° dsk. 13.50 (= Doktordisputation).
Dass. (2. Aufl.): København: Samleren '46. 312 S. 4° dsk. 16.50
Dass.: Amerik. Ausg.: **Spiritus creator,** transl. by John M. Jensen. Philadelphia: Muhlenberg Press '53. XX, 311 S. $ 3.—

173. *Rupp, Ernest Gordon:* **The Righteousness of God.** Luther studies. London: Hodder & Stoughton '53. 375 S. 25 s = Cambridge, Engl. University Trinity College. Birkbeck Lectures.

174. *Saarnivaara, Uuras:* **Syntisen tie vanhurskanteen ja pyhyyteen Lutherin mukaan.** [= Der Weg des Sünders zur Gerechtigkeit und Heiligkeit nach Luther.] Helsinki: '47.
Dass.: 2. u. 3. Aufl. '48.

175. *Schauenburg, Ludwig:* **Luthers Lehre vom verborgenen, alleinwirksamen Gott und von der Unfreiheit des Willens.** Eine Darlegung der philosophischen Grundgedanken von „De servo arbitrio" unter Heranziehung gleicher Gedanken aus den übrigen Schriften. Göttingen '49. 201 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Göttingen, Phil. F., Diss. v. 20. Dez. '49.

176. *Schweingruber, Eduard:* **Luthers Erlebnis des unfreien Willens.** Zürich: Gotthelf-Verl. '47. 96 S. sfr. 6.50

177. *Stürmer, Karl:* **Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther.** Ludwigshafen, Leipzig: Thiesen '40. 106 S. 8° 2,85. Zugl.: Heidelberg, Theol. Diss. '39.

178. *Tarvainen, Olavi:* **Conformitas Christi — ajatus Lutherin teologiassa.** (= Der Gedanke der Conformitas Christi in der Theologie Luthers.) Turku: Suomal. Teologinen Kirjallisnusseura '43. 8° 136 S. Fm. 50.—

179. *Weijenbourg, Reynold:* **La charité dans la première théologie de Luther** (1509—1515). Revue d'histoire ecclésiastique, 45, '50; S. 617—669.
Dass.: Louvain: (Universitas Catholica Lovaniensis.) T. XXXI, Fasc. 5) '50. 53 S. = Extr. de la Revue d'histoire ecclésiastique.

180. *Zahrnt, Heinz:* **Luther deutet Geschichte.** Erfolg und Mißerfolg im Licht des Evangeliums. Mit ein. Geleitwort v. Hanns Lilje. München: Paul Müller '52. 261 S. 8° Lw. 10,50

c) Kirchenbegriff und Sakramentslehre

181. *Bizer, Ernst:* **Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert.** Gütersloh: Bertelsmann '40. 362 S. gr. 8° 12,—; Lw. 14,— = Beitr. z. Förderung christl. Theologie, R. 2, Bd. 46.

182. *Gensichen, Hans-Werner:* **Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre im Luthertum des 16. Jahrhunderts.** Göttingen, Theol. F., Hab.-Schr. v. 15. Juli '50. (In Bibliotheken nicht vorhanden.)

183. *Graß, Hans:* **Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin.** Eine kritische Untersuchung. Gütersloh: Bertelsmann '40. XIV, 260 S. gr. 8° 8,—; Lw. 10,— = Beitr. z. Förderung christl. Theologie, R. 2, Bd. 47. Zugl.: Erlangen: Theol. Diss. '40.

183a *Heckel, Johannes:* **Initia iuris ecclesiastici Protestantium.** München: Bayrische Akad. d. Wiss.; C. H. Beck in Komm. '50. 128 S. 8° 12,— = Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. '49, H. 5.

184. *Jetter, Werner:* **Studien zur Geschichte der kirchlichen Tauflehre von Augustin bis zum jungen Luther.** (Bouch '51). VII, 412; 272 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Tübingen, Ev. Theol. F. Diss. v. 22. März '52.

185. *Johannesson, Rudolf:* **Person och gemenskap enlight romersk-katolsk och luthersk grundåskådning.** [= Person und Gemeinschaft nach römisch-katholischer und lutherischer Grundanschauung.] Stockholm (Lund): Diakonistyr. '47. 255 S. 8° skr. 9.—

186. *Josefson, Ruben:* **Luthers lära om dopet.** [= Luthers Lehre von der Taufe.] Diakonistyr. '44. 167 S. 8° skr. 4.50

187. *Linke, J. Heinrich:* **Luthers Lehre von der Beichte.** [Bd. 1.2.] o. O. [43]. IV, 210 gez. Bl.; gez. Bl. 211 bis 422. 4° Maschinenschr. = Erlangen, Theol. Diss. '43.

188. *Maurer, Wilhelm:* **Luther und die Schwärmer . — Gesetz und Geist.** Zum Problem des Schwärmertums bei Paulus. *Von Heinz-Dietrich Wendland.* — **Schwärmerei als gegenwärtige Versuchung der Kirche.** Von *Friedrich Karl Schumann.* Mit e. Bericht v. Paul Reinhardt. Berlin: Luth. Verlagshaus '52. 91 S. 8° 8,30 = Schriften der Theol. Konvents Augsb. Bekenntnisses. H. 6. Luther betr.: S. 7—37.

189. *Metzke, Erwin:* **Sakrament und Metaphysik.** Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen. Stuttgart: Kreuz-Verl. ('48). 55 S. gr. 8° 1,50 = Lebendige Wissenschaft, H. 9.

189a *Preus, Herman A[mberg]:* **The Communion of Saints;** a study of the origin and development of Luthers' doctrine of the church. Minneapolis: Augsburg '48. 172 S. $ 2 = Ser. of Augsburg pub. house lectureships. 2.

190. *Pusztai, László:* **Luthers Verständnis der notae ecclesiae nach der Schrift: „Von den Konzilien und Kirchen" 1539.** Halle (Saale): Klinz, Ostdt. Druckerei Wolff ('43). 73 S. 8° = Halle: Theol. Diss. '43.

191. *Roth, Erich:* **Sakrament nach Luther.** Berlin: Töpelmann '52. 48 S. 8° 4,50 = Theol. Bibliothek Töpelmann. H. 3.

192. *Roth, Erich:* **Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformation.** Gütersloh: Bertelsmann '52. 175 S. 8° 14,20

193. *Sarenac, Veselin:* **Luthers Kritik an den Mönchsgelübden bis zum Ablaßstreit.** Jena: Vopelius '40. 68 S. 8° = Jena, Theol. Diss. '40.

194. *Schöffel, Johann Simon:* **Christus: „Herr" und „Haupt", „Herr der Welt" und „Haupt der Kirche".** Luther 22, '40; S. 7—21.

195. *Steck, Karl, Gerhard:* **Kirche und Lehre bei Martin Luther** (bis 1525). Eine Vorstudie zum Problem des Konfessionalismus. [Göttingen '50.] IV, 100, 44 gez. Bl.; 1 Bl. 4° [Maschinenschr.] = Göttingen, Theol. F., Diss. v. 27. Jan. '51.

196. *Steck, Karl Gerhard:* **Lehre und Kirche bei dem älteren Luther. T. 1: Was verstand Luther unter Lehre?** Göttingen, Theol. F., Hab.-Schr. v. 2. Mai '52. (In Bibliotheken nicht vorhanden.)

197. *Storck, Hans:* **Das allgemeine Priestertum bei Luther.** o. O. '50. 230 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Heidelberg, Theol. F., Diss. v. 10. Febr. '51. Dass.: München: Kaiser '53. 55 S. gr. 8° 2,50 = Theol. Existenz heute. N. F. 37.

198. *Werner, Arnold:* **Luther och kyrkans enhet.** [= Luther und die Einheit der Kirche.] Stockholm (Helsingfors): Diakonistyr. '51. 86 S. 8° skr. 4.25

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache.

199. *Althaus, Paul:* **Paulus und Luther über den Menschen.** Ein Vergleich. 2. erw. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann ('51). 130 S. gr. 8° 5,80 = Studien d. Luther-Akademie. H. 14.

200. *Beyschlag, Karlmann:* **(Die Bergpredigt bei Franz von Assisi und Luther.)** o. O. [53]. XXIII, 239 gez. Bl.; 55 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Erlangen, Theol. F., Diss. v. 31. Jan. '53.

201. *Bornkamm, Heinrich:* **Luther und das Alte Testament.** Tübingen: Mohr '48. VIII, 234 S. gr. 8° 9,80

202. *Bornkamm, Heinrich:* **Die Vorlagen zu Luthers Übersetzung des Neuen Testaments.** ThLZ 72, '47; Sp. 23—28.

203. *Bring, Ragnar:* **Luthers Anschauung von der Bibel.** Berlin: Luth. Verlagshaus. '51. 39 S. 8° 2,20 = Luthertum. H. 3.

204. *Dibbelt, Hermann:* **Hatte Luthers Verdeutschung des Neuen Testaments den griechischen Text zur Grundlage?** ARG 38, '41; S. 300—330.

205. *Ebeling, Gerhard:* **Evangelische Evangelienauslegung.** Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München: A. Lempp '42. 539 S. gr. 8° Hlw. 16,—; subskr. 14,40 = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10, Bd. 1.

206. *Ebeling, Gerhard:* **Die Anfänge zu Luthers Hermeneutik.** ZThK 48, '51; S. 172—229.

207. *(Heckel, Theodor):* **Wahrheit im Johannesevangelium und bei Luther.** Betrachtungen und Texte. Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa in Komm. ('44). 226 S., 1 Titelb. 8° 4,50 = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. 5.

208. *Hermann, Rudolf:* **Die Gestalt Simsons bei Luther.** Eine Studie zur Bibelauslegung. Berlin: Töpelmann '52. 30 S. 8° 3,80 = Theol. Bibliothek Töpelmann. 2.

209. *Hilburg, Johannes:* **Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie dargestellt auf Grund seiner Operationes in psalmos 1519/21 in Verbindung mit seinen früheren Vorlesungen.** Marburg (Lahn) '48. XI, 139 S. 8° = Marburg, Theol. F., Diss. v. 1. Juli '48.

210. *Lackmann, Max:* **Sola fide.** Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. Gütersloh: Bertelsmann '49. 130 S. 8° 5,30; subskr. 4,25 = Beitr. z. Förd. christl. Theol. R. 2. Bd. 50.

211. *Noltensmeier, Hermann:* **Reformatorische Einheit.** Das Schriftverständnis bei Luther und Calvin. Graz, Köln: Böhlau '53. 94 S. gr. 8° 6,—; S. 32,—

212. *Rausch, Paul:* **Warum unterscheidet sich Luthers Sprache in den Begriffen des Rechts im Neuen Testament von den Rechtsbegriffen des griechischen Urtextes?** Ein Beitr. zur „Vergl. Rechtswissenschaft" u. zugl. zur Frage einer modernen Übersetzung und neuen Auslegungen des Neuen Testaments. Erlangen '48. 118 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Erlangen, Jur. F., Diss. v. 20. Apr. '49.

213. *Reu, John Michael:* **Luther and the Scriptures.** Colombus, Ohio: Lutheran Book Concern '44. 211 S. $ 1.—

214. *Stange, Carl:* **Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers im Verhältnis zur paulinischen Rechtfertigungslehre.** Gütersloh: Bertelsmann '49. 53 S. gr. 8° 3,20 = Studien der Luther-Akademie. H. 17.

215. *Stange, Carl:* **Luther und das Evangelium.** 1. Wie Luther zum Reformator wurde. 2. Die Taufe Jesu. Berlin: Töpelmann '53. 45 S. gr. 8° 3,20 = Studien der Luther-Akademie. N. F. H. 2.

216. *Wood, A. Skevington:* **The Theology of Luther's Lectures on Romans.** Scottish Journal of Theology, 3, '50; S. 1—18; 113—126.

217. *Ziegner, Oskar:* **Luther und die Erzväter.** Auszüge aus Luthers Auslegungen zum ersten Buch Moses. Mit e. theol. Einl. (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('52). 151 S. 8° Hlw. 3,20

e) Gottesdienst und Kirchenlied

218. *Honemeyer, Karl:* **Luthers Musikanschauung.** Studien zur Frage ihrer geschichtlichen Grundlagen. o. O. '41. 86 gez. Bl. [Maschinenschr.] = Münster: Phil. u. naturw. Diss. '41.

219. *Kooiman, Willem Jan:* **Luther's kerklied in de Nederlanden.** Amsterdam '43. 257 S. = Akad. Diss. Amsterdam.

220. *Kooiman, Willem Jan:* **Het zondvloedgebed.** [= Das Sintflutgebet.] In: Pro Regno Pro Sanctuario, Festschr. f. Gerhard v. der Leeuw, hrsg. v. W. J. Kooiman u. J. M. van Veen. Nijkerk '50; S. 285 bis 307.

221. *Kooiman, W(illem) J(an):* **Luthers Kirchenlieder in Holland.** In: Viva Vox Evangelii. Eine Festschr. f. Landesbischof D. Hans Meiser ... München: Claudius Verl. '51; S. 62—75.

222. *Nettl, Paul:* **Luther and Music;** transl. by Frida Best and Ralph Wood. Philadelphia: Muhlenberg Press '48. 174 S. $ 2.25

223. *Schlißke, Otto:* **Handbuch der Lutherlieder.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '48. 364 S. 8° 7,50

224. *Schröder, Rudolf Alexander:* **Luther und sein Lied.** Vorträge. Gütersloh: Bertelsmann '42. 24 S. gr. 8° —,80 = Studien der Luther-Akademie. H. 16.
Stapel, Wilhelm: **Luthers Lieder und Gedichte.** s. Nr. 40.

225. *Vajta, Vilmos:* **Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.** Stockholm: Diakonistyr. '52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '52 [Ausg. '53]. XIX, 375 S. gr. 8° 22,80 = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. Bd. 1. Zugl. Lund, Theol. F., Diss.

f) Die Katechismen. Die Schule

226. *Heckel, Theodor:* **Luthers Kleiner Katechismus und die Wirklichkeit.** 2. Aufl. Helsinki: (Akateeminen Kirjakauppa in Komm.) '41. 36 S. gr. 8° 1,80 = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. 1.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

227. *Althaus, Paul:* **Luthers Haltung im Bauernkrieg.** Sonderausg. Tübingen (jetzt: Darmstadt): Wiss. Buchgemeinschaft '52. 74 S. 8°; nur f. Mitgl.; Hlw. 2,80 = Libelli. Bd. 2.
Dass. Schweizer Ausg. Basel: B. Schwabe ('53). 74 S. 8° geb. sfr. 4.50

228. *Assel, Hans-Günther:* **Das kanonische Zinsverbot und der „Geist" des Frühkapitalismus in der Wirtschaftsethik bei Eck und Luther.** o. O. ('48). 172 Bl. 4° [Maschinenschr.] = Erlangen, Phil. F., Diss. v. 20. Juli '48.

229. *Auer, Alfons:* **Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit.** (Nach Thomas von Aquin und Martin Luther). [Stuttgart]: Akad. d. Diöz. Rottenburg '53. 16 S. 8° = Beitr. z. Begegnung von Kirche und Welt. Nr. 8.

230. *Barge, Hermann:* **Luther und der Frühkapitalismus.** Gütersloh: Bertelsmann '51. 63 S. gr. 8° 4,20 = Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Nr. 168 = Jg. 58, H. 1.

231. *Centgraf, Alexander:* **Martin Luther als Publizist.** Geist und Form seiner Volksführung. Frankfurt/Main: Diesterweg '40. 94 S., 1 Taf., VIII S. Abb.

gr. 8° 3,40 = Zeitung u. Zeit. N. F. R. A. Bd. 14. Zugl.: Berlin, Phil. Diss. '40.

232. *Davies, Rupert Eric:* **The Problem of Authority in the Continental Reformers;** a study in Luther, Zwingli and Calvin. London: Epworth Press '46. 158 S. 12 s 6 d

233. *Diem Hermann:* **Luthers Predigt in den zwei Reichen.** (1.—5. Tsd.) München: Kaiser '47. 39 S. gr. 8° 1,50; subskr. 1,35 = Theol. Existenz heute. N. F. H. 6.

234. *Elliger, Walter:* **Luthers politisches Denken und Handeln.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('52). 179 S. 8° geb. 8,—

235. *Grotke, Georg:* **Martin Luther und das Recht.** o. O. ['52]. III, 235 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Marburg, Rechts- u. staatswiss. F., Diss. v. 17. Febr. '52.

236. *Heckel, Johannes:* **Lex charitatis.** Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München: Verl. d. Bayr. Akademie d. Wiss., in Komm. C. H. Beck '53. 219 S. 4° 42,— = Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. N. F. H. 36, '53.

237. *Kahlert, Helmut:* **Ein Vergleich der Wirtschaftsauffassungen von Luther und Melanchthon, besonders ihrer Stellung zu Zins und Handel.** o. O. ['53]. II, 63, 8 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Nürnberg, Hochsch. f. Wirtschafts- u. Sozialwiss., Diss. v. 9. Mai '53.

238. *Kinder, Ernst:* **Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther.** Weimar: Böhlau '40. 54 S. 8° 1,75 = Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft. H. 12.

239. *Kinder, Ernst:* **Luther und die politische Frage.** Neuendettelsau: Freimund-Verl. '50. 31 S. kl. 8° —,20 = Freimund-Hefte.
Dass.: Neuendettelsau: Freimund-Verl. '50. 26 S. 8° —,40 = Schriftenreihe für Gemeinde-Aufbau.

240. *Klaehn, Karsten:* **Luthers sozialethische Haltung im Bauernkrieg.** Rostock: Hinstorff '40. 155 S. 8° = Rostock, Phil. Diss. '40.

241. *Lamparter, Helmut:* **Luthers Stellung zum Türkenkrieg.** München: A. Lempp '40. 152 S. gr. 8° 3,— = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 9, Bd. 4. Zugl.: Fürstenfeldbruck: Sighard '40 = Tübingen, Ev. theol. Diss. '40.

242. *Lau, Franz:* **Luthers Lehre von den beiden Reichen.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('52). 96 S. 8° Lw. 3,90
Dass.: Berlin: Luth. Verlagshaus '53. 96 S. 8° 3,80 = Luthertum. H. 8.

243. *Lind, Richard:* **Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg.** Gießen: Brühl '40. 71 S. 8° = Gießen, Theol. F., Diss. v. 11. April '40.

244. *Niinivaara, Erkki:* **Maallinen ja hengellinen.** [= Das Weltliche und das Geistliche. Aufsätze zu Luthers Theologie.] Bd. 1 u. 2. Porvoo: WSOY '52. 113 S. 8° Fm 300.—

245. *Pfeiffer, Gerhard:* **Totaler Staat — und Luther?** Luthers Lehre vom Verhalten des Christen im Staate. Neuendettelsau: Freimund-Verl. '51. 56 S. 8° 1,60 = Bek. lutherische Kirche. H. 6.

246. *Ramp, Ernst:* **Die Stellung von Luther, Zwingli und Calvin zur Zinsfrage.** Zürich: Zwingli-Verl. '49. 122 S. 8° = Zürich, Phil. F. I, Diss.

247. *Scheffler, Gerhard:* **Der Staatsgedanke Dr. M. Luthers.** o. O. '42. 116 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Braunschweig, Techn. H., Diss. '42.

248. *Törnvall, Gustaf:* **Andligt och världsligt regemente hos Luther.** Stockholm (Lund): Diakonistyr. '40.
Dass. Dt. Ausg.: **Geistliches und weltliches Regiment bei Luther.** Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis. (Aus d. Schwed. übers. v. Karl-Heinz Becker. 1.—4. Tsd.) München: Kaiser ('47). 196 S. 8° 7,50; subskr. 6,75 = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10, Bd. 2.

249. *Vinay, Valdo:* **La dottrina dei due Regni nella teologia di Lutero.** Roma: '50. = Serie del „Centro Evangelico di Cultura".

250. *Walz (geb. Kegel), Johanna:* **Der Einfluß Luthers auf das materielle Ehescheidungsrecht.** o. O. ['48] IX, 112 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Tübingen, Rechts- u, wirtschaftswiss. F., Diss. v. 17. Nov. '48.

251. *Watson, Philip S[aville]:* **The State as a Servant of God.** A Study of its Nature and Tasks: London SPCK '46. XIV, 106 S. 8°

252. *Wangemann, Hans:* **Luther als Sprecher und Lenker der öffentlichen Meinung seiner Zeit in der Zinsfrage.** (Leipzig: Jackner u. Fischer) '48. 93 S. 8° = Leipzig, Wirtschafts- u. sozialwiss. Diss. '48.

253. *Wingren, Gustaf:* **Luthers lära om kallelsen.** Lund: Gleerup '42. 272 S. 8° skr. 9.50
Dass.: 2. Aufl. '48.
Dass.: Dt. Ausg.: **Luthers Lehre vom Beruf.** (Aus dem Schwed. übers. v. Egon Franz.) München: Kaiser '52. 217 S. gr. 8° Lw. 12,80 = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10, Bd. 3.

4. Gleichzeitige Polemik gegen Luther

254. *Fabri, Johann:* **Malleus in haeresim Lutheranam 1524.** Hrsg. v. Anton Naegele. **Halbbd. 1.** Münster: Aschendorf '41. VII, 357 S. Mit 1 Bildtaf. 4° 16,20 = Corpus Catholicorum. 23/24.

255. *Fabri, Johann:* **Malleus in haeresim Lutheranam 1524.** Hrsg. v. Anton Naegele. Nach d. Tode d. Hrsg. z. T. ergänzt v. Friedrich Meyer. **Halbbd. 2.** Münster: Aschendorff '52. XI, 568 S. 4° 35,— = Corpus Catholicorum. 25/26.

256. *Gravier, Maurice:* **Luther et l'opinion publique,** essai sur la littérature satirique et polémique en langue allemande pendant les années décisives de la

Reforme (1520—1530). Université de Paris, Faculté des Lettres, Cahiers de l'Institut d'Etudes Germaniques. Paris: Aubier, Editions Montaigne '43.

257. *Herte, Adolf:* **Das katholische Lutherbild im Bann der Luther-Kommentare des Cochläus.** Bd. 1: Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jh. Inland und Ausland. Bd. 2: Von der Mitte des 18. Jh. bis in die neueste Zeit. Deutschland. Bd. 3: Von der Mitte des 18. Jh. bis in die neueste Zeit. Außerdeutsche Länder, bes. Frankreich u. Italien. Münster: Aschendorf ('43). XXV, 332 S.; IX, 369 S.; X, 305 S. gr. 8° 30,—

258. *Iserloh, Erwin:* **Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther.** Münster: Aschendorff '52. 60 S. gr. 8° 3,50 = Kathol. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. 10.

259. *Kupisch, Karl:* **Feinde Luthers.** 4 historische Bildnisse. Berlin: Lettner-Verl. ('51). 125 S. mit Abb. gr. 8° Lw. 6,80 (= Karl V., Erasmus, Müntzer u. Ignatius v. Loyola.)

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

260. *Adam, Carl Peter:* **Der Kampf um Denifles's Lutherwerk.** o. O. ['44]. 136 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Jena, Theol. Diss. '44.

261. *Bethel, Heinrich:* **Die Bedeutung Luthers für das Verständnis der Geschichte bei Hamann.** Ein Beitr. zur Problematik der Entstehung des Historismus. Göttingen '52. II, 146 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Göttingen, Phil. F., Diss. v. 17. Juli '53.

262. *Buri, Fritz:* **Kreuz und Ring.** Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra". Bern: Haupt '47. 121 S. 8° sfr. 7.70

263. *Butschkus, Horst:* **Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus.** Emsdetten: Lechte '44. III, 92 S. 4,50 = Universitas-Archiv. Philos. Abt. Bd. 17. = Bd. 104 des Archivs. Zugl. Bonn Phil. Diss. '44.

264. *Courberive, Jean de, O. P.:* **Génies dévoyés: Luther, Nietzsche, Hitler.** Avignon: Aubanel père '52. 96 S. fr. 200

265. *Hanstein, Wolfram von:* **Von Luther bis Hitler.** Ein wichtiger Abriß deutscher Geschichte. (1.—10. Tsd.) Dresden: Voco-Verl. '47. 124 S. 8° Hlw. 3,— = Republikan. Bibliothek. ['47, 2].

266. *Hildebrandt, Franz:* **From Luther to Wesley.** London: Lutterworth Press '51. 224 S. 16 s
Dass. Amerik. Ausg.: Chicago: Allenson '52. $ 3.75

267. *Hinrichs, Carl:* **Luther und Müntzer,** ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin: de Gruyter '52. VIII, 187 S. gr. 8° 19,80 = Arbeiten zur KG. 29.

267a *Holmio, Arma K.:* **The Lutheran Reformation and the Jews;** The birth of the Protestant Jewish missions. Hancock, Mich.: Finnish Luth. Bh. Conc. '49. 12; 218 S. $ 3

268. *Hultsch, Gerhard:* **Friedrich Nietzsche und Luther.** Gütersloh: Bertelsmann '40. 84 S. 8° 2,— = Schriftenreihe d. Luther-Gesellschaft. H. 13. Zugl. Breslau, Ev. theol. Diss. '40.

269. *Köhler, Walther:* **Zwingli und Luther.** Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. **Bd. 2:** Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536. Hrsg. v. Ernst Kohlmeyer und Heinrich Bornkamm. Gütersloh: Bertelsmann '53. 4° XI, 534 S. 38,— = Quellen u. Forsch. z. Reformationsgesch. Bd. 7.

270. *Kohlschmidt, Werner:* **Luther und die Mystik.** 2 Vorträge. Hamburg: Wittig '47. 38 S. mit 1 Bildn. 8° 1,—

271. *Kupisch, Karl:* **„Von Luther zu Bismarck".** Zur Kritik einer historischen Idee. (Vorgetragen auf einer Veranstaltung der Evang. Studiengemeinschaft der Kirchl. Hochschule, Berlin, am 13. Nov. '48.) — **Heinrich von Treitschke.** Berlin, Bielefeld: Verl. Haus und Schule ('49). 94 S. 8° 4,— = Der Anfang. Bd. 14.

272. *Laurila, K[aarle] S[anfried]:* **Leo Tolstoi und Martin Luther als Ausleger der Bergpredigt.** Helsinki: (Academia scientarum Fennica) '44. 92 S. gr. 8° = Annales Academiae scientarum Fennicae, Bd. 55, 1.

273. *Leube, Hans:* **Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich.** Stuttgart: Kohlhammer '41. 189 S. gr. 8° 4,50 = Frankreich. Sein Weltbild und Europa. Frankreich und Europa.

274. *Longhurst, John Edward:* **Luther and the Spanish Inquisition;** the Case of Diego de Uceda 1528—1529. Univ. of New Mexico Press '53. 76 S. $ 1,— = New Mexico. Univ. Publications in History.

275. *Mayer-Kuhlenkampff, Ilse:* **Luther in der Geschichtsschreibung Rankes.** Göttingen '43. IV, 132 gez. Bl., 6 Bl. Anm. 4° [Maschinenschr.] = Göttingen, Phil. Diss. '43.

276. *Meier, Ludger:* **Research that has been made and is yet to be made on the ockhamism of Martin Luther at Erfurt.** Archivum Franciscanum historicum, Firenze, 43, '50; S. 56—57.

276a *Pelikan, Jaroslav:* **From Luther to Kierkegaard;** a Study in the history of theology. St. Louis: Concordia '50. VII, 171 S. $ 2.75.

277. *Raabe, August:* **Goethe und Luther.** Bonn: Röhrscheid '49. 151 S. 8° 6,80; geb. 8,80

278. *Rupp, [Ernest] Gordon:* **Martin Luther: Hitler's Cause or Cure?** In Reply to Peter F. Wiener. London: Lutterworth Press '45. 96 S. 3 s 6 d

278a *Saint-Blancat, Louis:* **Luthers Verhältnis zu Petrus Lombardus.** Vorlesung der Lutherakademie in Goslar. August 1951. Z. syst Th 22, '53; S. 300—311.

278b *Saint-Blancat, Louis:* **La conception augustinienne de la charité d'après le sententiaire Martin Luther.** Thèse de baccalauréat en théologie, Faculté de théologie protestante de Paris '53.

279. *Schlink, Edmund:* **Anselm und Luther.** Eine Studie über Anselms Proslogion. In: Weltluthertum von heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '50; 269—293.

280. *Schubert, Ernst:* **Polens Kampf gegen Luther.** Posen: Luther-Verl. '40. 80 S. m. Abb., 6 Bl. Abb. 8° 1,20
Dass.: 2. Aufl. '41.

281. *Smend, Friedrich:* **Luther und Bach.** (1.—5. Tsd.) Berlin: Haus u. Schule '47. 49 S. 8° 2,75 = Der Anfang. H. 2.

282. *Spenlé, Jean Edouard:* **Der deutsche Geist von Luther bis Nietzsche.** (La Pensée allemande de Luther à Nietzsche [dt.]) (Eingef. u. ins Dt. übertr. v. Ludwig Munzinger. 1.—5. Tsd.) Meisenheim am Glan: Westkulturverl. '49. XIV, 209 S. 8° 7,80

283. *Stephan, Horst:* **Luther in den Wandlungen seiner Kirche.** 2. Aufl. neu bearb. u. bis zur Gegenwart fortgeführt. Berlin: Töpelmann '51. VIII, 135 S. gr. 8° 8,50

284. *Vignaux, Paul:* **Luther commentateur des sentences.** Études de philosophie médiévale, Paris, 21, '39/'40; S. 1—111.

284a *Vignaux, Paul:* **Sur Luther et Ockham.** Franziskanische Studien, Münster, '50; S. 21—30.

285. *Vinay, Valdo:* **Martin Lutero, la teologie della croce et la crisi spirituale del nostro tempo.** Roma: '47. = Serie del „Centro Evangelico di Cultura".

286. *Vinay, Valdo:* **L'uomo del pensiero di Lutero et la crisi della societa odierna.** Roma: '49. = Seria del „Centro Evangelico di Cultura".

287. *Wiener, Peter F.:* **Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor.** London: Hutchinson '45. 84 S. 2 s 6 d = Win the Peace-Pamphlets. Nr. 3.
Dass.: Amerik. Ausg.: New York: Universal Distr. '45. $ 1.—

288. *Zeeden, Ernst Walter:* **Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums.** Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. **Bd. 1: Darstellung.** Freiburg: Herder '50. X, 388 S. gr. 8° Lw. 14,—

289. *Zeeden, Ernst Walter:* **Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Bd. 2: Dokumente zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit.** Freiburg: Herder '52. IX, 472 S. gr. 8° 20,—; Lw. 23,50

290. *Zillessen, Kurt:* **Der Einfluß christlicher Anschauungen auf die Sozialpolitik des Altreichskanzlers Bismarck unter bes. Berücksichtigung der Fernwirkungen genuinen Luthertums.** Düsseldorf: Nolte '40. 73 S. 8° = Frankfurt, Wirtschafts- u. sozialwiss. Diss. '40.

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

291. *Althaus, Paul:* **Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker.** (Erw. Vortr.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('51). 35 S. 8° 1,50

292. *Arndt, Elmar J. F.* (Editor): **The Heritage of the Reformation.** Essays commemorating the Centennial of Eden Theological Seminary. New York: Richard B. Smith '50. 9, 264 S. $ 3.—

293. *Balling, Thomas:* **Verständigung über Luther.** Mit einer Vorrede von Karl August Meißinger. Gräfelfing-München: Gans-Verl. '49. 64 S. 8° 1,80 = Schriften d. Instituts f. Reformationsforschung. 1.

294. *Barth, Karl:* **Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches.** Zollikon-Zürich: Evang. Verl. '45. 68 S.

295. *Bring, Ragnar:* **Kristendomstolkningar i gammal och ny tid.** Studier till en månghundraårig idéhistoria. [= Christentumsauslegungen in alter und neuer Zeit. Studien zu einer vielhundertjährigen Ideengeschichte.] Stockholm (Lund): Diakonistyr. '50. 8° VII, 327 S. skr. 12.50

296. *Carlson, Edgar Magnus:* **Reinterpretation of Luther.** Philadelphia, Chicago u. a.: Westminster Press '48. 8, 256 S. $ 3.50

297. *Carlson, Edgar M[agnus]:* **Das Lutherbild in der schwedischen Theologie.** ELKZ 6, '52; S. 364—366.

298. *Congar, Yves:* **Luther in katholischer Sicht.** ELKZ 5, '51; S. 261—264.

299. *Congar, Yves:* **Luther vu par les catholiques.** Revue des sciences philosophiques et teologiques, Paris, 34, '50; S. 507—518.

300. *Dreß, Walter:* **Versuchung und Sendung.** Luthers Zeugnis für die Gegenwart. Gütersloh: Bertelsmann '51. 115 S. 8° 4,80

301. *Engler, Heinz:* **Das Lutherverständnis Karl Barths.** o. O. '39. V, 173 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Tübingen, Ev. theol. F., Diss. v. 17. Jan. '46.

302. *Hermann, Rudolf:* **Luthers Rechtfertigungslehre und ihre Bedeutung für unsere Zeit.** Zsy. Th. 21, '52; S. 267—293. (Auch als Sonderdruck.)

303. *Hessen, Johannes:* **Luther in katholischer Sicht.** Bonn: Röhrscheid ('47). 71 S. 8° 2,80
Dass.: 2. Aufl. '49.

303a *Kantonen, Taino Almar:* **Resurgence of the Gospel.** Philadelphia: Muhlenberg '48. X, 232 S. $ 3.

304. *Klamroth, Erich:* **Lutherischer Glaube im Denken der Gegenwart.** Berlin: Töpelmann '53. VIII, 161 S. gr. 8° Lw. 14,50

305. *Knolle, Theodor* (Hrsg.): **Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart.** Eine Übersicht, hrsg. im Auftrag der Luther-Gesellschaft von ihrem 2. Präsidenten. Gütersloh: Bertelsmann '40. 80 S. 8° 2,— = Schriften der Luther-Gesellschaft. H. 14.

306. *Lortz, Joseph:* **Die Reformation als religiöses Anliegen heute.** Vier Vorträge im Dienste der Una-Sancta. Trier: Paulinus-Verl. '48. 285 S. 8° 9,60

307. *Pauck, Wilhelm:* **The Heritage of the Reformation.** Boston: Beacon Press '50. 312 S. $ 4.—; Glencoe, Ill.: Free Press (Libr. Ed.) $ 5.—

308. *Pfeiffer, Johannes:* **Auf Luthers Spuren in Amerika.** Berlin: Luth. Verlagshaus '52. 109 S. 8° Pp. 3,85

309. *Schanze, Wolfgang:* **Martin Luther und wir.** Aufsätze und Reden. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('51). 48 S. kl. 8° —,50

309a *Süß, Theobald:* **La Réforme luthérienne bâtit l'Eglise.** Bulletin trimestriel de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, 16, '53; S. 87—96.

310. *Wolf E[rnst]:* **Luthers Erbe?** Ev. Theol. 6, '46/'47; S. 82—114.

311. *Wolf, E[rnst]:* **Noch einmal Luthers Erbe.** Ev. Theol. 6, '46/'47; S. 310—312.

312. *Wolf, Ernst:* **Zur Selbstkritik des Luthertums.** Ein Vortrag in Deutschland. ThZ 3, '47; S. 123—149.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen

313. *Becker, Karl-Heinz:* **Neuere schwedische Lutherforschung.** DPfbl 47, '43; S. 45—46.

314. *Großmann, Eberhard:* **Erich Seebergs Lutherdeutung.** ZKG 3. F. XI (60. Bd.), '41; S. 198—206.

315. *Gyllenkrok, Axel:* **Lutherforschung in Skandinavien.** ELKZ 6, '52; S. 247—250.

316. *Jauernig, Reinhold:* **Zur Weimarer Lutherausgabe.** ELKZ 4, '50; S. 280—281.

317. *Jørgensen, Alfred Theodor:* **Frensk, engelsk og amerikansk literatur om Luther.** Dansk teologisk Tidskrift, 11, '48; S. 227—234.

318. *Lindroth, Hjalmar:* **Lutherrenässans i nyare svensk teologi.** Stockholm: '41.

319. *Lindroth, Hjalmar:* **Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart.** ThZ 3, '47; S. 40—52.

320. *Loewenich, Walther von:* **Zehn Jahre Lutherforschung.** In: Theologie und Liturgie. Kassel: Stauda ('52); S. 119—170.

321. *Merz, Georg:* **Die Münchener Lutherausgabe.** VuF '41; S. 223—227.

322. *Roth, Erich:* **Neuere britische Reformationsliteratur.** ARG 43, '52; S. 235—254.

323. *Schrey, Heinz-Horst:* **Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie.** ThLZ 74, '49; Sp. 513—28.

324. *Seesemann, Heinrich:* **Luther-Bibliographie 1938.** LuthJb 22, '40; S. 146—156.

325. *Seesemann, Heinrich:* **Luther-Bibliographie 1939.** LuthJb 23, '41; S. 149—158.

326. *Vinay, Valdo:* **Lutero e il Luteranesimo nel giudizio della cultura italiana negli ultimi quarant'anni.** Rivista Protestantesimo 7, '52; S. 97—119.

327. *Wolf, Ernst:* **Fortgang, Fortschritte und neue Wege bei der Herausgabe der Werke Luthers.** ThLZ 65, '40; Sp. 337—349.

328. *Wolf, Ernst:* **Lutherana I.** VuF '41; S. 91—111.

329. *Wolf, E[rnst]:* **Aus der Werkstatt der Kirchengeschichte** (vornehmlich der Reformationszeit). ThBl 20, '41; Sp. 46—61.

330. *Wolf, Ernst:* **Darstellungen und Forschungen zur Geschichte der Reformation.** VuF '51—52 (Ersch. '54); S. 150—172.
S. a. Nr. 296—299.

Luther-Bibliographie 1954

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistent und Sachbearbeiter für die Luther-Bibliographie: Pastor *Gottfried Petzold.* Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Dr. Gottfried Hornig, Lund; Prof. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. Dr. Gordon Rupp, Cambridge; Prof. Dr. Theobald Süß, St. Ouen/Seine; Prof. D. Valdo Vinay, Rom.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh.
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen.
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Berlin.
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München.
J K	=	Junge Kirche, Oldenburg.
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin.
LuthJb	=	Luther-Jahrbuch, Berlin
MPTh	=	Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Berlin und Leipzig.
ThZ	=	Theologische Zeitschrift, Basel.
VuF	=	Verkündigung und Forschung, München.
WZ Ges. R.	=	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität . . . . . Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe.
Z bayr. KG	=	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, Nürnberg.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
Zw/DNF	=	Zeitwende. Die neue Furche, Hamburg

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

A. Quellen

1. Quellenkunde

1. *Schläger, Herbert:* **Ein Melanchthonbrief und ein Lutherautograph im Stadtarchiv Lindau.** Z bayr. KG 23, '54; S. 5—9.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

2. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 8.** (Die Übersetzung des 1. Teiles des Alten Testaments. (Die 5 Bücher Mose.)) Weimar: Böhlau '54. LXXXIV, 680 S. 4° 72,—; subskr. 57,60

3. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. H[ans] H[einrich] Borchert und Georg Merz. 3. Aufl. **Erg. R. Bd. 1.** (Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. Der Text wurde v. Bruno Jordahn neu übers. Die theol. Einf. schrieb Hans Joachim Iwand.) München: Kaiser '54. 315 S. gr. 8° 14,—; Lw. 16,80

4. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers.* In neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 7. Der Christ in der Welt.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 325 S. kl. 8° Hlw. 7,— — — Bespr.: Althaus, Paul; ThLZ 81, '56; Sp. 52—53; Luther 26, '55, S. 43 f.

5. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* **T. 4. Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte.** Bearb. v. *Eduard Ellwein.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '54. 6*, 637 S. gr. 8° Lw. 48,—

6. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* 2. durchges. Aufl. **T. 5. Das Matthäus-Evangelium** (Kap. 3—25). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '54. 890 S. gr. 8° Lw. 54,—

7. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* 2. durchges. Aufl. **T. 3. Markus- und Lukas-Evangelium** (Mark. 1—13; Luk. 3—21). 7*, 394 S. gr. 8° Lw. 30,70

8. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt.* 2. durchges. Aufl. **T. 5. Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '54. 57*, 489 S. gr. 8° Lw. 37,50

9. *Luther, Martin:* **Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans;** transl. by J(ohn) T(heodore) Mueller. Grand Rapids, Mich.: Zondervan '54. 224 S. $ 2.95

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

10. *Luther, Martin:* **Abendmahlsbüchlein.** Hrsg. (im Einvernehmen mit der Evang.-Luth. Freikirche) von *Martin Willkomm.* Für d. Neudr. durchges. v. *Gotthilf Herrmann.* Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 32 S. kl. 8° —,40

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszügen aus ihnen

11. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** Hrsg. v. *L[udwig] E[rich] Schmitt.* 3. Aufl. Tübingen: Niemeyer '54. 90 S. 8° 3,60 = Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. u. 17. Jh. [Nr. 18]. — — Bespr.: Bischoff, Karl; ThLZ 80, '55; Sp. 285—286.

12. *Luth[er], Mart[in]:* **Geistliche lieder auffs new gebessert zu Wittenberg [15] 33.** (gedruckt zu Wittenberg durch Joseph Klug 1533. [Faks.] nach d. einzigen erhaltenen Exemplar d. Lutherhalle zu Wittenberg erg. u. hrsg. v. Konrad Ameln.) Kassel, Basel: Bärenreiter ('54). 180 Bl., 36 S. kl. 8° Perg. 15,—; [Rückent.:] **Das Klugsche Gesangbuch 1533.** — — Bespr.: Söhngen, Oskar; ThLZ 81, '56; Sp. 238.

13. *Luther, Martin:* **Großer Katechismus.** (Aus dem Jahre) 1529. Hrsg. v. *Gotthilf Herrmann.* 11. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 150 S. 8° 1,30

14. **Ein Lutherbrief zur Kirchenordnung.** Mitgeteilt v. *Fritz Seefeldt.* Für Arbeit u. Besinnung, Norddt. Beil., 7, '54; S. 142—143.

15. *Luther, [Martin]:* **Kleiner Katechismus.** Bibelsprüche. Die biblischen Bücher. Das Kirchenjahr. Gesangbuchlieder. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 108 S. kl. 8° —,40. [Umschlagt.:] **Unterweisung im Glauben.**

16. *Luther, Martin: Der* **Kleine Katechismus.** Mit 200 Sprüchen, 38 Kernliedern u. kleiner Bibelkunde. Ausg. f. d. Evang.-Luth. Freikirche. Zsgst. v. *Karl Fr[iedrich] Müller.* [16. Aufl.] Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 46 S. 8° —,45

17. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '54). 7 S. in Leporello 8° —,15

18. *Luther, Martin:* **Kleiner Katechismus.** Samt einer kurzen Anleitung zu besserem Verständnis desselben. In gewisse Fragen und Antworten gestellt v. d. gesamten evang. Predigern zu Herford. Zsgest. anno

1690. Nach Beschlüssen d. Westf. Provinzial-Synode mit Bibelsprüchen verm. u. mit e. Anhang über die Unterscheidungslehren vers. Bielefeld: Bechauf ('54). XXIII, 206 S. kl. 8° Lw. 3,20. [Rückent.:] **Herforder Katechismus.**

19. D. *Martin Luthers* **Kleiner Katechismus.** (Den Schmuckteil schrieb Hans Firzlaff.) Bielefeld: Bechauf ('54). 39 S. kl. 8° 1,60

20. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Jena: Wartburg-Verl. (in Arbeitsgemeinschaft mit der Evang. Verl.-Anst., Berlin) ('54). 32 S. 8° —,50

21. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Mit bibl. Kernworten. Hrsg. im Auftr. d. Evang. Landeskirche v. Kurhessen-Waldeck. 6. Aufl. Kassel: Stauda-Verl. '54. 35 S. kl. 8° [Ausg.]L —,50

22. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Mit d. hess. Fragestücken u. bibl. Kernworten. Hrsg. im Auftr. d. evang. Landeskirche v. Kurhessen-Waldeck. 6. Aufl. Kassel: Stauda-Verl. '54. 43 S. kl. 8° [Ausg. N.] —,50

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

23. *Aland, Kurt:* **Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart.** Gütersloh: Bertelsmann '54. 138 S. 8° 12,— — — Bespr.: Dehn, Günther; ThLZ 79, '54; Sp. 719—723. — Schanze, Wolfgang; ELKZ 9, '55; S. 403.
Hirsch, Emanuel: **Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann.** S. Nr. 97.

24. *Jauernig, Reinhold:* **Zur Jenaer Lutherausgabe.** WZ Jena, Ges. R. 4, '54/'55; S. 267. 277.

25. *Luther, Johannes:* **Noch einmal Luthers Worte bei der Verbrennung der Bannbulle.** ARG 45, '54; S. 260—265.

26. *Stange, Carl:* **Luthers angebliche Vorlesung zum Richter-Buch.** Z syst Th 23, '54; S. 303—333.

27. *Stapel, Wilhelm:* **Entstehungszeit und Sinn des Liedes „Ein feste Burg".** Luther, 25, '54; S. 41—45.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

28. *(Asche, Siegfried):* **Die heilige Elisabeth und Luther auf der Wartburg.** (1.—10. Tsd.) (Berlin: Union-Verl '54.) 31 S. mit Abb. kl. 8° 1,50 = Das christl. Denkmal. H. 18.

29. *Thulin, Oskar:* **Die Wittenberger Lutherhalle.** Ein Wandel in 25 Jahren. Luther, 25, '54; S. 132—135.

B. Darstellungen

1. Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

30. *Cessi, Roberto:* **Martin Lutero.** Torino: Giulio Enaudi '54. 346 S.

31. *Grimm, Harold J.:* **The Reformation Era 1500—1650. New York:** The Macmillan Comp. ['54.] XIII, 675 S. 8°.

32. *Grossmann, Eberhard:* **Beitrag zur psychologischen Analyse Luthers und Calvins.** o. O. ('54.) 98 gez. Bl., 2 Taf. 4° (Maschinenschr.) = Berlin, F. U., Med. F., Diss. v. 25. Jan. '54.

33. *Heimpel, Hermann:* **Luthers weltgeschichtliche Bedeutung.** In: Heimpel, Hermann: Der Mensch in seiner Gegenwart. Sieben histor. Essays. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '54; S. 136—141; 203—205.

34. *Hess, Werner:* **Martin Luther.** Eine Einf. in sein Leben. Mit Bildern aus d. Dokumentarfilm „Der gehorsame Rebell" v. Curt Oertel u. d. v. d. Lutheran Church Production u. d. Louis de Rochement Associates, New York, hergestellten Spielfilm „Martin Luther". Stuttgart: Evang. Verlagswerk ('54). 68 S. 4° 7,50

35. *Huch, Ricarda:* **Das Zeitalter der Glaubensspaltung.** Frankfurt/Main: Büchergilde Gutenberg ('54). 543 S. 8°. Nur f. Mitgl., Lw. 6,50 [= Huch: Deutsche Geschichte. 2].

36. *Kooiman, Willem Jan:* **By Faith Alone. The Life of Martin Luther.** Transl. by Bertram Lee Woolf. London: Lutterworth Press '54. 218 S. 18 s.

37. *Kooiman, Willem Jan:* **Luther, zijn weg en werk.** [= Luther, sein Weg und Werk.] (Rundfunkvorträge.) Amsterdam: '54. 4. Aufl. 223 S.

38. *Schmerl, Wilhelm Seb[astian]:* **Luther und sein Werk.** Mit 8 Bildern. (148.—152. Tsd.) Erlangen, Rothenburg o. T.: Luther-Verl. ('54). 61 S. 8° 1,—

39. *Zierer, Otto:* **Die große Empörung, 1500—1600 nach Chr.** 3. Aufl. Murnau, München, Innsbruck, Olten: Lux ('54). 316 S. mit Kt.-Skizzen, 4 Bl. Abb. 8° Lw. 7,20 = Zierer: Bild d. Jahrhunderte. 27/28.

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

40. *Boehmer, Heinrich:* **Der junge Luther.** Mit ein. Nachw. v. Heinrich Bornkamm. 6. Aufl. [Mit 35 z. T. unveröffentlicht. Bildern u. 1 Faks.] Leipzig: Koehler u. Amelang. '54. 380 S. gr. 8°. Hlw. 8,—
41. *Görnandt, Walter:* **Zu Luthers Zeit.** Ein Spiel f. Kinder. Stuttgart: Quell-Verl. ('54). 15 S. kl. 8°. 1,20 = Die Spielschar. H. 39.
42. *Hirsch, Emanuel:* **Luthers Berufung.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 68 bis 79. S. Nr. 53.
43. *Hirsch, Emanuel:* **Luther 1517—1521.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 79 bis 92. S. Nr. 53.
44. *Koch, K.:* **Die Heidelberger Disputation Martin Luthers.** Das Wort und die Zeit, 44, '54; S. 91—95.
45. *Michna, E.:* **Martin Luther und Breslau.** Der Schlesier, 6, '54; N. 27/28, S. 6.
46. *Rudolph, Berndt:* **Ohne Angst. Gedanken um Luthers Todesstunde.** Der Evangelist, 105, '54; S. 370.
47. *Schamberger, A.:* **Die Beziehungen der Stadt Zeitz zu Dr. Martin Luther.** Zeitzer Heimat, 1, '54; S. 171—176.
48. *Herrmann, G(otthilf):* **Luther erhält die Nachricht vom Heimgang seines Vaters.** Ev.-luth. Volkskalender auf das Jahr '54 (65. Jg.); S. 45—54.

b) Luthers Familie

49. *Luther, Johannes:* **Das Lutherische Familienwappen.** (Hrsg. im Einvernehmen mit der Evang.-Luth. Freikirche.) Mit 11 Abb. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 34 S. mehr. Bl. Abb. 8° 2,—
50. *Naumann, Carl W.:* **Liebknechts Verwandtschaft mit Luther.** Forschungen und Fortschritte, 28, '54; S. 248.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

51. *Gyllenkrok, Axel:* **Die Anfänge von Luthers Theologie und das Wesen der Reformation.** Für Arbeit u. Besinnung, Norddt. Beil., 7, '54; S. 79—88.
52. *Hirsch, Emanuel:* **Lutherstudien. Bd. 1.** Gütersloh: Bertelsmann ('54). 231 S. gr. 8°. Lw. 25,— S. a. Einzelaufsätze.
53. *Hirsch, Emanuel:* **Lutherstudien. Bd. 2.** Gütersloh: Bertelsmann ('54). 272 S. gr. 8°. Lw. 25,— S. a. Einzelaufsätze. — — Bespr. z. Nr. 52 u. 53: Schmidt, Martin; ELKZ 9, '55; S. 321—322. — Töpken, Carl; DPfbl 55, '55; S. 286.
54. *Hirsch, Emanuel:* **Initium theologiae Lutheri.** In: Lutherstudien. Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 9—35. S. Nr. 53.

54a *Saint-Blancat, Louis:* **Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509—1510).** Verbum caro, 8, '54; S. 81—91.

55. *Schlink, Edmund:* **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 271 S. gr. 8°. Kldr. 10,50. Lizenzausg. d. Kaiser-Verl., München, für die DDR.
56. *Wolf, Ernst:* **Peregrinatio.** Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München: Kaiser '54. 358 S. gr. 8°. 17,—; Lw. 20,—. S. a. Einzelaufsätze. — — Bespr.: Loewenich, Walther von; ELKZ 9, '55; S. 338—339. — Töpken, Carl; DPfbl. 54, '54; S. 428.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

57. *Beintker, Horst:* **Die Überwindung der Anfechtung bei Luther.** Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519—21. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 203 S. 8°. Hlw. 8,—. = Theol. Arbeiten. Bd. 1. — — Bespr.: Loewenich, Walther von; ELKZ 9, '55; S. 322.
58. *Congar, Yves M.-J.:* **Regards et réflexions sur la christologie de Luther.** In: Das Konzil von Chalcedon. Würzburg: Echter '54. 3. Bd.; S. 457—486. 879.
59. *Doerne, Martin:* **Praktischer Schöpfungsglaube nach Luther.** (Luthers Auslegungen des 127. Psalms.) Luther, 25, '54; S. 24—40.
60. *Dreß, Walter:* **Die Zehn Gebote und der Dekalog.** Ein Beitrag zu der Frage nach den Unterschieden zwischen lutherischem und calvinistischem Denken. ThLZ 79, '54; Sp. 415—430.
61. *Dreß, Walter:* **Die Zehn Gebote in Luthers theologischem Denken.** WZ Berlin, Ges. R. 3, '53/'54; S. 213—218.
62. *Grane, Leif:* **Retfaerdiggørelse og helliggørelse i den unge Luthers teologi.** [= Rechtfertigung und Heiligung in der Theologie des jungen Luther.] Dansk teologisk Tidsskrift, 17, '54; S. 37—47.
63. *Grass, Hans:* **Die Abendmalslehre bei Luther und Calvin.** Eine krit. Unters. (2. neubearb. Aufl.) Gütersloh: Bertelsmann '54. 284 S. gr. 8°. 24,— = Beitr. z. Förderung christl. Theologie. R. 2. Bd. 47.
64. *Hirsch, Emanuel:* **Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen.** In: Lutherstudien, Bd. 1. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 9—220. S. Nr. 52.
65. *Hirsch, Emanuel:* **Luther über die oratio mentalis.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54, S. 99—103. S. Nr. 53.
Hirsch, Emanuel: **Gesetz und Evangelium in Luthers Predigten.** S. Nr. 99.
66. *Link [†], Wilhelm:* **Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie.** Hrsg.

v. E[rnst] Wolf u. M[anfred] Mezger. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). IX, 391 S. gr. 8°. Hlw. 13,50. Lizenzausg. d. Kaiser Verl., München, f. d. DDR.

67. *Loewenich, Walther von:* **Luthers Theologia crucis.** 4. durchges. Aufl. Mit e. Nachw. u. Anh. München: Kaiser '54. 248 S. 8° 11,80

68. *Pinomaa, Lennart:* **Die Heiligung bei Luther.** ThZ 10, '54; S. 30—51.

69. *Prenter Regin:* **Spiritus creator.** Studien zu Luthers Theologie. (Autor. Übers. aus d. Dän. v. W(alter) Thiemann.) München: Kaiser '54. 395 S. gr. 8° brosch. 14,50; Lw. 17,50 = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10. Bd. 6. — — Bespr.: Peters, Albrecht; LuthJb. '57, S. 134—136. — Schmidt, Martin; ELKZ 9, '55, S. 322. — Steck, K[arl] G[erhard]; Ev. Theol. 15, '55; S. 93—144. Töpken, Carl; DPfbl. 55, '55; S. 287.

70. *Preuß, Horst-Dietrich:* **Maria bei Luther.** Gütersloh: Bertelsmann '54. 33 S. gr. 8° 4,50 = Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Nr. 172 [Jg. 61, H. 1]. — — Bespr.: Hildebrand, Ernst; Luther, 26, '55; S. 45 f.

Z. Marienverehrung s. a.: *Delius, Walter,* Nr. 94.

71. *Rupp, Ernest Gordon:* **The Righteousness of God.** Luther studies. New York: Philos. Libr. '54. 375 S. $ 7,50. Toronto: Musson $ 5,50. [= Amerik. Ausg. des '53 bei Hodder & Stoughton, London, ersch. Werkes.]

72. *Torrance, T[homas] F.:* **Die Eschatologie der Reformation.** EvTheol 14, '54; S. 334—358.

73. *Wolf, Ernst:* **Die Christusverkündigung bei Luther.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 30 bis 80. S. Nr. 56.

74. *Wolf, Ernst:* **Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 81—112. S. Nr. 56.

74a *Wolf, Ernst:* **Sola fide?** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 113—134. S. Nr. 56.

c) Kirchenbegriff und Sakramentslehre

75. *Bernau, Heinz:* **Das Wort und die Kirche.** (Ein Beitr. zum Problem der Kirchenzucht auf dem Grunde der Aussagen Luthers und der Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche.) [Göttingen '54.] V, 180 gez. Bl. 4° [Maschinenschr. = Göttingen, Theol. F. Diss. v. 27. März '54.

76. *Gerdes, Hayo:* **Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern über das rechte christliche Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes.** Göttingen '54. 146 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Göttingen, Theol. F., Diss. v. 29. Juni '54.

77. *Hermann, Rudolf:* **Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus.** Z syst Th 23, '54; S. 103—136.

78. *Hök, Gösta:* **Luther's Doctrine of the Ministry.** Scottish Journal of Theology, 7, '54; S. 16—40.

79. *Jetter, Werner:* **Die Taufe beim jungen Luther.** Eine Unters. über das Werden d. reformator. Sakraments- u. Taufanschauung. Tübingen: Mohr '54. VII, 372 S. gr. 8° 38,20. = Beitr. z. hist. Theologie. 18. — — Bespr.: Brinkel, Karl; Amtsbl. d. Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 8, '55; S. 45—46. — Mezger, Manfred; Für Arbeit und Besinnung, 9, '55; S. 146—153. — Widmann, R.; DPfbl. 55, '55; S. 475—476.

80. *Mueller, William Arthur:* **Church and State in Luther and Calvin;** a comparative study. Nashville, Tenn.: Broadman '54. 183 S. $ 2,50

81. *Munter, C. J.:* **Het avondmaal bij Luther.** [= Das Abendmahl bei Luther.] Groningen: '54. 123 S. = Akad. Diss. Amsterdam.

82. *Wolf, Ernst:* **Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 243—256. S. Nr. 56.

83. *Wolf, Ernst:* **Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 146—182. S. Nr. 56.

84. *Wolf, Ernst:* **Leviathan. Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papsttums.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 135—145. S. Nr. 56.

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache

Doerne, Martin: **Praktischer Schöpfungsglaube nach Luther.** S. Nr. 59.

85. *Erben, Johannes:* **Grundzüge einer Syntax der Sprache Luthers.** Vorstudie zu einer Luther-Syntax, zugl. ein Beitr. z. Geschichte der Dt. Hochsprache u. z. Klärung d. syntakt. Grundfragen. Berlin: Akademie-Verl. '54. 182 S. gr. 8° 14,50 = Dt. Akad. d. Wiss. z. Berlin. Veröffentl. d. Inst. f. dt. Sprache u. Literatur. 2. Zugl.: Berlin, Phil. F., Habil. Schrift v. 11. März '53. — — Bespr.: Volz, Hans; ThLZ 80, '55; Sp. 458—460.

86. *Erben, Johannes:* **Die sprachgeschichtliche Stellung Luthers.** Eine Skizze vom Standpunkt der Syntax aus. Beitr. z. Gesch. d. dt. Sprache u. Literatur, Halle, 76, '54; S. 166—179.

87. *Grane, Leif:* **Lov og nåde i Luthers Galaterbrevsforelaesning 1516—17.** [= Liebe und Gnade in Luthers Galaterbriefvorlesung 1516—17.] Svensk teologisk Kvartalskrift, 30, '54; S. 107—122.

88. *Hirsch, Emanuel:* **Zu Luthers deutscher Bibel.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 207—273. S. Nr. 53.

88a *Hovland, Clarence W.:* **Luther's Treatment of Anfechtung in the Biblical Exegesis from the Time of the Evangelical Experience to 1545.** Yale, USA; Phil. Diss. '54.

89. *Loewenich, Walther von:* **Luther als Ausleger der Synoptiker.** München: Kaiser '54. 303 S. gr. 8° 17,50; Lw. 20,— = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10. Bd. 5. — — Bespr.: Mülhaupt, Erwin; Luth.Jb. 6, '57, S. 130—134.

90. *Pia, Karl:* **Matth(äus) 16, 18 (Tu es Petrus etc.) bei Luther.** o. O.['54]. 249; 52 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Freiburg, Theol. F., Diss. v. 25. Mai '54.

91. *Volz, Hans:* **Hundert Jahre Wittenberger Bibeldruck.** (1522—1626). DPfbl. 54, '54; S. 272—274.

92. *Wellmer, Ruth:* **Sprache und Stil in Luthers reformatorischen Schriften: Von den guten Werken. An den christl. Adel dt. Nation v. d. christl. Standes Besserung. Von der Freiheit e. Christenmenschen. Das Magnificat verdeutscht u. ausgelegt.** o. O. ['54]. II, 179 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Berlin, F.U., Diss. v. 27. August '54.

93. *Wolf, Ernst:* **Martin Luther. Das Evangelium und die Religion.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 9—29. S. Nr. 56.
Zur Lutherbibel heute s. Nr. 131, 141, 149, 150, 151, 152, 153.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

94. *Delius, Walter:* **Luther und die Marienverehrung.** ThLZ, 79, '54; Sp. 409—414.
Zu Marienverehrung s. a. *Preuß, Horst-Dietrich,* Nr. 70.

95. *Grundmann, Walter:* **Martin Luther: Luthers Lied „Vom Himmel hoch, da komm ich her . . ."** (Jena: Wartburg-Verl.; Berlin: Evang. Verl.-Anst.) ['54.] 8° —,25 = Das Lied der Kirche. 13.

96. *Hauschildt, Karl:* **Das Christuszeugnis in Luthers Weihnachtslied.** Luther, 25, '54; S. 114—125.

97. *Hirsch, Emanuel:* **Das Wörtlein** [in Luthers Kirchenlied „Ein feste Burg"], **das den Teufel fällen kann.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 93—98. S. Nr. 53.

98. *Hirsch, Emanuel:* **Luthers Predigtweise.** Luther, 25, '54; S. 1—23.

99. *Hirsch, Emanuel:* **Gesetz und Evangelium in Luthers Predigten.** Luther, 25, '54; S. 49—60.

100. *Mehl, Johannes G.:* **Luther und die deutsche Gregorianik.** Gottesdienst und Kirchenmusik, 5, '54; S. 45—50.

101. *Mülhaupt, Erwin:* **Luthers Weihnachtspredigt.** Luther, 25, '54; S. 97—114.
Stapel, Wilhelm: **Entstehungszeit und Sinn des Liedes „Ein feste Burg".** S. Nr. 27.

102. *Vajta, Vilmos:* **Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.** 2. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '54. XIX, 378 S. gr. 8° 22,80 = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengeschichte. Bd. 1. — — Bespr.: Leupold, Ulrich S.; Luth. Rundschau, 4, '54; S. 370—371. — Nagel, William; Luth.Jb. '57; S. 136—140. — Bespr. d. 1. Aufl. ('52): Adam, Alfred; DPfbl. 54, '54; S. 69. — Beyschlag, Karlmann; ELKZ 8, '54; S. 108—109. — Stupperich, R(obert); ThLZ 79, '54; Sp. 621—622.

103. *Wetzel, Christoph:* **Die theologische Bedeutung der Musik im Leben und Denken Martin Luthers.** o. O. ('54.) IX, 220, 90 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Münster, Ev. theol. F., Diss. v. 26. Juni '54.

f) Die Katechismen. Die Schule.

104. *Bachmann, Charles:* **Luther als Seelsorger.** Wege zum Menschen, Göttingen, 6, '54; S. 321—329.

105. *Blanke, Fritz:* **Luthers Humor.** Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge. Hamburg: Furche-Verl. '54. 47 S. kl. 8° 1,80 = Furche-Bücherei. Nr. 102. — — Bespr.: Bauer, Herbert; ELKZ 9, '55; S. 323. — Holtz, G(ottfried); ThLZ 81, '56; Sp. 110.

105a *Kaufmann, Hans-Bernhard:* **Grundfragen der Erziehung bei Luther.** Kiel '54. 255, VIII gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Kiel, Phil. F., Diss. v. 29. März '55.

106. *Kaufmann, Hans-Bernhard:* **Grundfragen der Erziehung bei Luther.** Luther, 25, '54; S. 60—76.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

107. *Bornkamm, Heinrich:* **Das Evangelium und die soziale Welt in der Schau Luthers.** Zw/DNF 25, '54; S. 683—688.

108. *Forell, George Wolfgang:* **Faith active in Love; an Investigation of Principles, underlying Luther's Social Ethics.** New York: Ambassador's Press '54. 198 S. $ 3,75

109. *Gollwitzer, Helmut:* **Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.** Tübingen: Mohr '54. 62 S. gr. 8° 5,40 =Schriften der Studiengemeinschaft der Evang. Akademien. — — Bespr.: Becker, Karl-Heinz; ELKZ 9, '55; S. 131. — Künneth, Walter; VuF '53/'55; S. 264—265.

110. *Heckel, Johannes:* **Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther.** Zw/DNF 25, '54; S. 156—168.

111. *Hillerdal, Gunnar:* **Gehorsam gegen Gott und Menschen.** Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne Staatsethik. Stockholm: Diakonistyr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('54). 320 S. gr. 8° skr. 20,— Zugl. Lund, Theol. Diss. Dass. Ausg. f. Dtschld.: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '55 [Ausg. '54]. 320 S. gr. 8° 18,—; Lw. 21,— — — Bespr.: Lau, Franz; Kerygma und Dogma, 1, '55; S. 243—246. — Schott, Erdmann; ThLZ 81, '56; Sp. 238—239. — Vajta, V(ilmos); Luth. Rundschau 4, '54; S. 377—378.

112. *Künneth, Walter:* **Politik zwischen Dämon und Gott.** Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin: Luth. Verlagshaus '54. 616 S. gr. 8° Lw. 28,—; Ldr. 48,—. — — Bespr.: Hillerdal, Gunnar; Luth. Rundschau, 5, '55; S. 158—171. — Steck, Karl Gerhard; VuF '53/'55; S. 246—249.

113. *Reinhardt, Paul:* **Unser Christenleben unter den beiden Regimenten Gottes dargestellt hauptsächlich im Anschluß an Schriften Luthers aus den Jahren 1523—1525.** Luth. Nachrichten, 3, '54; N. 16, S. 1—11.

114. *Schott, Erdmann:* **Luthers Stellung zur Ehe.** Z syst Th 23, '54; S. 335—346.

115. *Treblin, Heinrich:* **Herrschen oder Dienen?** Ein Beitrag zur Diskussion über die Lehre von den zwei Reichen. EvTheol 14, '54; S. 448—466.

117. *Wolf, Ernst:* **Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther.** In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 183—213. S. Nr. 56.

116. *Wolf, Ernst:* **Politia Christi.** Das Problem der Sozialethik im Luthertum. In: Peregrinatio. München: Kaiser '54; S. 214—242. S. Nr. 56.

4. Gleichzeitige Polemik gegen Luther

118. *[Anonym:]* **„Imago primi saeculi Societatis Jesu".** Zum Grobianismus Luthers und der Jesuiten. Orientierung, Zürich, 18, '54; S. 157—159.

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

119. *Bornkamm, Heinrich:* **Zum Lutherbild des 19. Jahrhunderts.** ThLZ 79, '54; Sp. 425—430.

119a *Christiani, Léo:* **Luther et saint Augustin.** In: Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris 1954. Etudes Augustiniennes. Paris ['54], Bd. II; S. 1029—1038.

120. *Dörries, Hermann:* **Augustin als Weggenosse Luthers.** Zum 13. November 354. DPfbl. 54, '54; S. 487—490.

121. *Fuchs, Gerhard:* **Karlstadts radikal-reformatorisches Wirken und seine Stellung zwischen Müntzer und Luther.** WZ Halle, Gew. R., 3, '53/'54; S. 523—551.

122. *Hirsch, Emanuel:* **Schwenckfeld und Luther.** In: Lutherstudien. Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 35—67. S. Nr. 53.

123. *Hirsch, Emanuel:* **Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant.** In: Lutherstudien, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 104—121. S. Nr. 53.

124. *Hirsch, Emanuel:* **Nietzsche und Luther.** In: Lutherstudien. Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 168—206. S. Nr. 53.

125. *Maurer, Wilhelm:* **Bonifatius und Luthers Reformation.** ELKZ 8, '54; S. 177—179.

126. *Richter, Friedrich:* **Martin Luther und Ignatius von Loyola.** Repräsentanten zweier Geisteswelten. Stuttgart-Degerloch: Schloz ['54]. 288 S. 8° 9,80 — — Bespr.: Lau, Franz; ThLZ 80, '55; Sp. 544 bis 545. Gutiérrez Marin, Manuel; Ev. Diaspora 27, '56; S. 62—65.

127. *Venderbosch, F. G.:* **Olevian und Luthers Kleiner Katechismus.** Monatshefte f. evang. KG d. Rheinlandes, 3, '54; S. 129—138.

128. *Zeeden, Ernst Walter:* **The Legacy of Luther.** Martin Luther and the Reformation in the Estimation of the German Lutherans from Luther's Death to the Beginning of the Age of Goethe. (Transl. by Ruth Mary Bethell.) Westminster, Md.: Newman Press '54. 221 S. $ 3,50
Dass. Ausg. f. England: London: Hollis & Carter '54. 25 s

129. *Bittner, Konrad:* **Erasmus, Luther und die Böhmischen Brüder.** In: Rastloses Schaffen. Festschr. f. Dr. Friedrich Lammers. Stuttgart: Kohlhammer ('54); S. 107—129.

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

Aland, Kurt: **Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart.** S. Nr. 23.

130. *Barnikol, Ernst:* **Luther in evangelischer Sicht.** WZ Halle, Ges. R., 3, '53/'54; S. 611—652.

131. *Brunotte, Heinz:* **Auftrag und Arbeit der Bibelrevision.** DPfbl 54, '54; S. 292—293.

131a *Bouger, Louis:* **Du protestantisme à l'Eglise.** Unam sanctam No. 27. Paris: Editions du Cerf '54.

132. *Chadwick, Owen:* **Luther reconsidered.** Theology, London, 57, '54; S. 135—139.

133. *Delekat, Friedrich:* **Die Umsetzung der Grundprinzipien der Reformation in die Grundprinzipien der konstitutionellen Demokratie.** EvTheol 14, '54; S. 485—498.

134. *Dilschneider, Otto A[lexander]:* **Gabe und Aufgabe der Reformation.** (Vortr.) Wiesbaden: Steiner '54. 57 S. kl. 8° 2,60 = Inst. f. europ. Geschichte, Mainz. Vorträge.

135. *Ehlers, Hermann:* **Die Debatte um den Lutherfilm.** Sonntagsblatt, 7, '54; N. 14, S. 8.

136. *Hauschildt, Karl:* **Luther im heutigen Schulbuch.** Luther, 25, '54; S. 76—85.

137. *Hess, Werner:* **„Martin Luther" — kein Filmheros.** Kirche und Film, '54; Nr. 2, S. 2—4.

138. *Heubach, Joachim:* **Luther im Geschichts- und Deutschunterricht.** Luther, 25, '54; S. 85—87.

139. *Heuer, Hans:* **Luther im heutigen katholischen Religionsunterricht.** ELKZ 8, '54; S. 312—313.

140. *Hünerbein, Kurt:* **Luthers Stellung zum 1. Gebot in unserer gegenwärtigen Situation.** ELKZ 8, '54; S. 326—328.

141. *Hutten, (Kurt):* **Lutherbibeltext nach heutigem Sprachgebrauch.** DPfbl 54, '54; S. 533—534. = Bespr. v.: „Erneuertes Luthertestament", bearb. v. Theodor Schlatter. Stuttgart: Priv. Württ. Bibelgesellschaft '54.

142. *Ihlenfeld, Kurt:* **Lutherland und Luthersprache.** Luther, 25, '54; S. 125—132.
143. *Ihlenfeld, Kurt:* **Filmheld Luther?** Neue deutsche Hefte, Gütersloh, '54; H. 2, S. 158.
144. *Kunze, Gerhard:* **Der Lutherfilm.** Für Arbeit und Besinnung, Norddt. Beil., 7, '54; S. 211—215, und: MPTh 43, '54; S. 231—235.
145. *Lagois, Martin:* **Der neue Luther-Film.** ELKZ 8, '54; S. 122—123.
146. *Müller, Erika:* **Ein Film um Luther.** Ein Kapitel dt. Vergangenheit von Amerikanern gesehen. Die Zeit 9, '54; Nr. 12, S. 15.
147. *Pitsch, Hans:* **Der Weg Luthers vom Mönch zum Reformator im Geschichtsunterricht an der Oberschule.** Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Stuttgart, 5, '54; S. 714—729.
148. *Reich, Herbert:* **Lutherfilm — zwischen den Formen der Kritik.** Kirche und Film '54; N. 6, S. 4—6.
149. *Schanze, Wolfgang:* **Zur Frage der Revision der Lutherbibel.** ELKZ 8, '54; S. 49—52.
150. *Stählin, [Rudolf]:* **Begräbnis oder Verjüngung. Zur Bibelrevision.** DPfbl. 54, '54; S. 244—246.
151. *Strathmann, Hermann:* **Zur Frage der Revision des Textes der Lutherbibel.** JK 15, '54; S. 15—23.
152. *Strathmann, Hermann:* **Eine verhängnisvolle Wendung: Grundstürzende neue Regeln der Bibelrevision.** EvTheol 14, '54; S. 125—131.
153. *Zimmermann, Walter:* **Bemerkungen zur Revision der Lutherbibel.** ELKZ 8, '54; S. 119—122.
154. [Anonym:] **Neubeginn der Luthergesellschaft.** Evang. Welt, 8, '54; S. 309—310.
155. [Anonym:] **Zwischenbilanz für den Lutherfilm.** Evang. Welt, 8, '54; S. 396—397.
156. [Anonym] epd: **Vier Millionen sahen den Lutherfilm.** ELKZ 8, '54; S. 229.
157. [Anonym:] **Ist der Lutherfilm ein „comic-strip"?** Kirche und Film, '54, N. 6; S. 7—8.
158. [Anonym:] **Nachträgliches zum Lutherfilm.** MPTh 43, '54; S. 371.
159. [Anonym:] **Luther in neuer Sicht.** Materialdienst (= Beil. z. Für Arbeit und Besinnung), 17, '54; S. 191—194.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen

160. *Hauschildt, Karl:* **Überblick über Lutherliteratur für die Hand des Lehrers.** Luther, 25, '54; S. 87 bis 92.
161. *(Hirsch, Emanuel):* **Verzeichnis aller Veröffentlichungen v. Emanuel Hirsch, die sich auf Luther und die reformatorische Theologie beziehen.** In: Lutherstudien, Bd. 1. Gütersloh: Bertelsmann '54; S. 221—224. S. Nr. 52.
162. *Jauernig, Reinhold:* **Die Gesamtausgaben der Werke Luthers.** Börsenbl. f. d. Dt. Buchhandel, Frankfurt/Main, 10, '54; S. 704—707.
163. *Liebing, Heinz:* **Reformationsgeschichtliche Literatur 1945—1954.** Dt. Vierteljahresschr. f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte, 28, '54; S. 516 bis 537.
164. *Stupperich, Robert:* **Vom Humanismus zur Reformation.** Archiv f. Kulturgeschichte, 36, '54; S. 388 bis 401.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00283 0812

72031

BX
8009 Luther-Jahrbuch
L973
v.24
1957

Luther-Jahrbuch

BX
8009
L973
v.24
1957

72031

LC Coll.